

PLOTINO

La odisea del alma entre la eternidad del tiempo

Antonio Dopazo Gallego



Actor secundario y poco conocido, el neoplatónico Plotino (204-270) constituye sin embargo un hito en la historia del pensamiento, pues nos ayuda a entender la transformación espiritual de Grecia en los siglos que ponen fin al mundo antiguo. Presa de una profunda crisis existencial, el Occidente grecorromano se dejó fecundar por las corrientes religiosas orientales al tiempo que las dotaba de un rigor conceptual superior. Dotado de una clarividencia legendaria y admirado por los asistentes a su escuela gratuita de Roma, Plotino concibió su filosofía como una ambiciosa síntesis de todo el pensamiento griego llamada a superar el dualismo de Platón y Aristóteles. En el centro de su sistema, la concepción dinámica del Alma como un puente activo que permite transitar entre la cima y la base del cosmos sin perder la distinción rigurosa de los distintos niveles de realidad ni la trascendencia del Uno del que todo emana y al que todo retorna.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Antonio Dopazo Gallego

Plotino

La odisea del alma entre la eternidad y el tiempo

Descubrir la Filosofía - 43

ePub r1.0
Titivillus 23.02.2017

Antonio Dopazo Gallego, 2015
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

—¿Y qué viaje es ese? ¿Qué huida es esa?

—No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la mirada en ellos; antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan. […] Retírate a ti mismo y mira.

Enéadas, 16,8-9[1]

Ulises de regreso a Ítaca

Imaginemos la siguiente escena. Después de muchas penurias, un héroe ha regresado a casa. Es un marinero legendario, un guerrero temido y un líder admirado. Ha recorrido el mundo enfrentándose a todo aquello que los volubles dioses antiguos, con su proverbial crueldad, han sido capaces de arrojarle. Finalmente, ha superado todas las pruebas y se ha ganado regresar a Ítaca, su patria, como un hijo pródigo, de excepcional linaje, nada menos que llamado a hacer recordar al pueblo griego quién es, de dónde viene y cómo habitará la tierra. Pero cuando las celebraciones languidecen y los poetas concluyen sus cantos, el protagonista, Ulises, se queda a solas en la penumbra y afronta la terrible verdad, una verdad anticipada por el sentimiento de extrañeza que le ha acompañado desde su llegada: *ese no es su verdadero hogar*. En ese fatídico instante, como respondiendo a su derrumbe interior, los primeros rayos de luz anuncian la presencia de un sol majestuoso, y el héroe comprende que un nuevo horizonte se acaba de abrir ante sus ojos.

No estaremos lejos de entender el espíritu de la filosofía de Plotino si la imaginamos condensada en la estampa anterior. Es una filosofía que viene a culminar la profunda crisis espiritual en la que se sumen los griegos a partir del período helenístico (final del siglo IV - siglo I a. C.), una deriva que coincide con el declive político de Grecia, el comienzo del Imperio Romano, la segregación de las escuelas filosóficas y la irrupción paulatina del cristianismo. En este sentido, metafóricamente hablando, la obra de Plotino comienza el extraño *día después* de la llegada de Ulises a Ítaca. Se trata, si se quiere, de una línea argumental alternativa a aquella en la que el héroe es feliz para siempre y los griegos florecen como imperio hegemónico en el mundo antiguo. Una secuela decadente, sin duda, que Homero nunca cantó y que seguramente le habría parecido una perversión de su poema épico, pero que señala, en definitiva, la deriva *real* y paulatina del mundo clásico.

El fértil ocaso de la cultura clásica. La importancia del neoplatonismo

Nacido a comienzos del siglo III de nuestra era, Plotino apenas puede reconocerse ya en el esplendor de la polis clásica que vivieron Platón y Aristóteles ochocientos años atrás. En el complejo y vasto mundo que encuentra ante sus ojos, el foco de la cultura ya no es Atenas, sino Alejandría, en el norte de Egipto, y el epicentro del poder político se ha desplazado a Roma, de la que Grecia no es más que una provincia periférica. Plotino es un griego tardío y crepuscular, consciente de que su mundo toca a su fin. Sin embargo, también representa para nosotros el comienzo de algo grande. Su filosofía es considerada el inicio del denominado «neoplatonismo» (fechado habitualmente entre los siglos III y VI), una corriente llamada a desempeñar un importante papel en la historia de Occidente. Ampliamente considerado, el neoplatonismo se caracteriza, frente a la filosofía clásica en la que se inspira, por un desplazamiento de intereses desde la condición política del ser humano a su condición divina, y desde la esfera racional y física a una supra-racional, religiosa y metafísica.

Más concretamente, la filosofía de Plotino constituye un distinguido esfuerzo por superar el dualismo platónico de lo sensible (las «cosas») y lo inteligible (las «Formas» o «Ideas»), que es visto ahora como insatisfactorio y necesitado de una elaboración más rigurosa. Su esfuerzo se aplica, en consecuencia, a introducir toda una serie de mecanismos de mediación que, tomados a las escuelas filosóficas de su tiempo (estoicismo, eclecticismo, neopitagorismo…) o fabricados «en casa», tratan de explicar el modo en que lo real ha sido engendrado por el Uno trascendente (génesis que Plotino llama «procesión») y, a la inversa, el modo en que el alma humana puede volver a fundirse con su principio creador (reunión que denomina «conversión»).

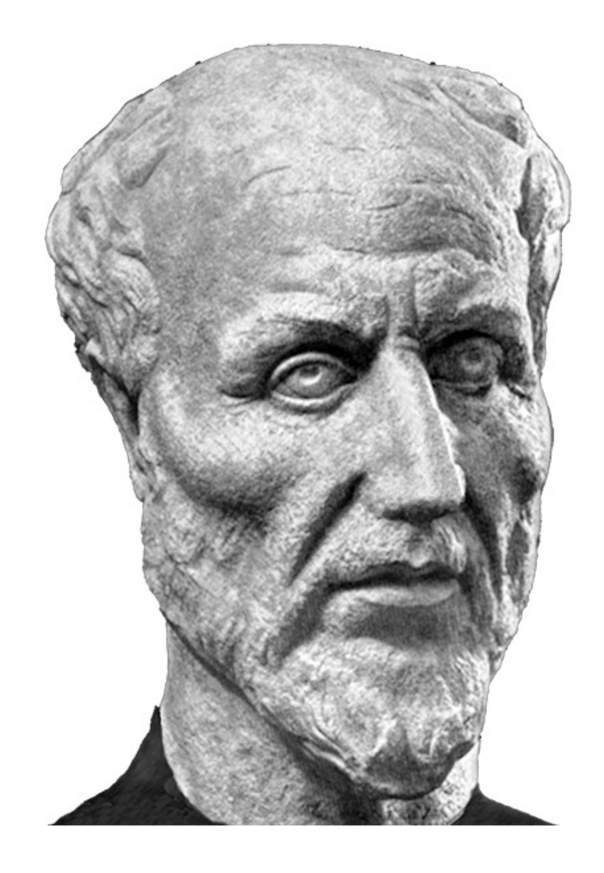
Lo que hace de esta empresa una aventura singularmente ambiciosa y difícil es que Plotino se propondrá explicar cosas que en Platón solo aparecían (si es que lo hacían) relatadas bajo la forma de *mitos* que Sócrates o algún otro personaje recitaba ante sus asombrados oyentes: el origen del espacio, el tiempo, la materia y las propias Ideas, así como el de las almas y cuerpos individuales. Yendo un paso más allá del maestro. Plotino tratará de descifrar, en clave de *conceptos* y no ya de *relatos*, todo aquello que, en su opinión, los *Diálogos* no osaron decir con claridad. En la práctica, esto significa que la filosofía se pondrá a «competir» directamente con las religiones del momento, pues pretenderá aportar, seguramente por vez primera en la historia, una doctrina racional de la salvación del alma individual.

Ahora bien, ¿por qué interesarse por un filósofo como este, perteneciente a una época poco celebrada y habitualmente ubicado en un segundo plano de la historia de la filosofía? Pues porque esa historia está llena de *sorpresas*. Es cierto que el neoplatonismo nunca fue una corriente de grandes figuras. Incluso siendo su principal exponente, Plotino apenas puede compararse en eminencia a un antiguo Sócrates o un moderno Descartes. Pese a ser más modesta, su labor es, en cambio, decisiva, pues opera como la bisagra que permite encajar dos períodos históricos a menudo vistos como inconmensurables. Al marcar suavemente la transición de la Antigüedad al Medievo cristiano, el pensamiento de Plotino representa para nosotros un eslabón perdido y *encontrado* de nuestra propia historia: por caprichos del destino, sus obras escritas, las *Enéadas*, nos han sido legadas en un estado de conservación inmejorable. Su caso constituye una verdadera excepción arqueológica, pues estos textos se salvaron de las llamas que consumieron la práctica totalidad del saber antiguo. Son, por ello, un vestigio único que nos permite entender el modo en que la filosofía griega se dejó seducir por problemas que procedían en buena medida del mundo oriental (la introspección mística, la creación del universo, el retorno al principio trascendente o la fusión con el Todo) conservando, pese a ello, unas señas de identidad que la llevaron a fecundar a las mismas corrientes religiosas con las que se mezclaba (brahmanismo, zoroastrismo, gnosticismo, cristianismo…) y a dotarlas de un rigor conceptual que ellas no habían conocido con anterioridad. Las consecuencias de este encuentro entre Oriente y Occidente, simbolizado por el florecimiento cultural de Alejandría, terminaron por definir un mundo nuevo. Tanto es así que el pensamiento de la Edad Media y toda la mística cristiana resultarían impensables sin las aportaciones neoplatónicas. La difusión de esta filosofía fue tal que, durante más de mil años, las doctrinas de la Grecia clásica llegarían a las escuelas y monasterios de toda Europa mediadas por Plotino y sus continuadores (Porfirio, Jámblico y Proclo); la gente creería hablar —y todavía hoy lo hacemos— de Platón y Aristóteles cuando, en realidad, a menudo se refería a elementos del pensamiento de Plotino.

La segunda navegación. El desafío de la filosofía plotiniana

En tanto culminación del espíritu helenístico, la filosofía de Plotino puede ser definida como una «segunda navegación»[2] del pensamiento griego, esta vez introspectiva o *psicológica*. El alma (en griego *psykhé*), protagonista de esta nueva aventura, es la viajera eterna entre tres mundos: el sensible (del que parte), el inteligible (al que se dirige) y el suprainteligible (que solo podrá alcanzar excepcionalmente mediante un éxtasis místico). Esta travesía da comienzo inspirada por un amor noblemente entendido que funciona como una nostalgia: el recuerdo *recuperado* de una realidad trascendente *perdida*, de una vieja patria[3] más antigua que Ítaca, porque es más antigua que el tiempo. Es una patria ideal y eterna, la Ítaca inteligible. Sin embargo, tampoco ella marca el final del viaje, sino solo su primera escala. Desde esta patria verdadera, Ulises todavía deberá elevarse un paso más allá, posiblemente el paso más difícil de toda la filosofía griega, hasta «la casa del Padre»[4]. Así es como Plotino se refiere habitualmente a la meta suprema de su sistema filosófico, el Uno o Bien, principio superior al ser y al intelecto, que ha engendrado todo lo real y más allá del cual ya no hay nada.

Toda la filosofía de Plotino queda sintetizada en sus últimas palabras: «elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que de divino hay en el universo». El tema central no es novedoso ni original, pues ya desde el comienzo del «platonismo» (iniciado por los sucesores de Platón en la Academia) la fuga del alma del mundo sensible y su ascenso al inteligible[5] había ido acaparando el interés de los intérpretes de los *Diálogos*. Esta «fuga», sin embargo, adquiere en Plotino una profundidad y una expresión literaria que superan con creces a sus antecesores y lo convierten en referencia, consciente o inconsciente, de toda filosofía que se plantee la difícil cuestión del vínculo del alma individual con su principio creador (es decir, con Dios). Debido a ello, en Plotino tenemos una oportunidad de aprender acerca de los pensadores que le precedieron (como es el caso de Platón y Aristóteles, a quienes violenta para hacerles decir cosas que no quisieron decir) y de los que le sucedieron (como es el caso de la teología cristiana y buena parte de las metafísicas modernas —Leibniz, Schelling, Bergson—, a las que anticipa dejándonos ver las tensiones irresolubles que laten en sus entresijos).



Retrato de Plotino, Museo della Via Ostiense, Roma.

Como en toda filosofía que se precie, en Plotino hay elementos que conviven problemáticamente. En este caso, estamos ante una de las tentativas más ambiciosas de la historia de la filosofía por encajar la razón con el espíritu religioso. En consecuencia, es muy importante aclarar que la «mística» plotiniana (reunión e identificación del alma individual con el Uno-Bien) solo se produce sobre el horizonte de una construcción conceptual que debe ser estudiada *antes*. El éxtasis debe ser minuciosamente preparado por un prolongado esfuerzo intelectual[6]: este es el mensaje de Plotino, y lo que hace de él todavía un griego.

Una filosofía no resuelve un problema sin haberlo planteado de forma original. El problema al que Plotino se enfrenta es el de cómo salvar *para nuestra propia experiencia vital* a un Dios que, habiéndonos creado, permanece sin embargo infinitamente separado y, como habían dicho Aristóteles y Epicuro, ajeno a nuestras penurias y demandas. Plotino nos dice que, a fin de pensar adecuadamente este vínculo con la divinidad, es preciso ver que el alma no debe salir de sí a buscar nada, pues esa búsqueda no concluiría: la huida es interior. A Amelio, un discípulo muy querido, le dijo: «Ellos [los dioses] son los que deben venir a mí, y no yo a ellos»[7]. El alma contiene de forma latente o en estado virtual, a causa de su propio embotamiento, todos los niveles o «hipóstasis» de lo divino. Su labor será, entonces, desperezarse y reavivarlos, liberando su propia potencia. Volver a ser *en ellos*. En su renovada concepción del Alma, Plotino buscará superar el dualismo y aportar una solución al problema de la incomunicación de las sustancias (sensibles e inteligibles) que tanto había ocupado a los pensadores helenísticos.

Plan de la obra

El objetivo de este libro es proporcionar al lector o lectora una introducción al pensamiento del autor de las *Enéadas*. Es un libro breve y accesible, pero no renuncia a ser un libro *de filosofía*. La filosofía es inseparable del planteamiento de problemas que expresan el conflicto entre nuestras necesidades humanas y la representación que nos hacemos de la realidad: es el modo en que el mundo viene a reflejarse contra nuestra razón y nuestra libertad. En consecuencia, siempre hay en ella un componente de *creación* que trataremos de recoger: el «paso de baile» plotiniano. Para ello, pondremos especial atención en los problemas a los que Plotino se enfrentó y que supo plantear y resolver mediante toda una serie de conceptos que llevan su firma.

Dividiremos esta exploración en cinco capítulos. En el primero, nos ocuparemos de la biografía de Plotino según es relatada por su mejor discípulo, Porfirio. Se trata de un relato pintoresco, con todo el encanto y la ejemplaridad casi mitológica de las vidas de los pensadores antiguos. En el segundo, estudiaremos el escenario filosófico en el que creció Plotino, el turbulento siglo III de nuestra era, y con él las condiciones de surgimiento de una nueva especie de filósofo muy diferente a las anteriores. Los dos siguientes capítulos expondrán, respectivamente, cada uno de los dos grandes movimientos del sistema plotiniano: la procesión y la conversión, que, como las sístoles y diástoles del corazón, marcan el pulso de su filosofía. Finalmente, en el último capítulo ofreceremos una breve conclusión acerca de la importancia de Plotino para el pensamiento medieval, moderno y contemporáneo.

El hombre llegado de la «factoría de los dioses»

Egipto, la tierra en la que se fabrican los dioses.

Textos Herméticos[8]

Plotino nació el año 203 o 204, muy posiblemente en la margen izquierda del Nilo, en la ciudad de Licópolis (más tarde llamada Assiut), aunque esto último nunca ha sido verificado. De ser cierto, estaríamos ante un filósofo egipcio de nacimiento, griego de formación (su educación es impecablemente helénica) y romano de adscripción (pues Egipto era una provincia imperial). Esta «triple nacionalidad» no era rara en una época en la que el mundo antiguo vivía su particular «globalización» gracias al expansionismo de Roma, y sirve además para ubicar a Plotino en una encrucijada cultural que se ve reflejada de lleno en su pensamiento.



Porfírio, originario de Tiro (actual Líbano), según un grabado francés del siglo XVI.

Los detalles de su vida son conocidos gracias a su discípulo más eminente, el también neoplatónico Porfirio. Más adelante nos ocuparemos del emotivo encuentro de estos dos personajes, que forman una de las grandes «parejas de baile» filosóficas del mundo antiguo. Valga decir por el momento que Plotino tuvo, en Porfirio, el discípulo y editor que todo filósofo habría querido para sí. No solo fue un alumno brillante o inquisitivo, capaz de espolear a su maestro para que desarrollara los puntos más oscuros de la doctrina, sino que además se ocupó personalmente de ordenar, comentar y publicar a título póstumo sus obras completas, las *Enéadas*. Por si ello fuera poco, escribió una detallada *Vida de Platino* en la que, haciendo gala de una sorprendente objetividad (patente por su costumbre de no dar por sentado aquello de lo que no está seguro y de guardar silencio allí donde otros recurren a la leyenda y el rumor), traza un retrato sobrio y penetrante de su mentor intelectual.

Antes de pasar a los detalles de su vida, digamos algo sobre la personalidad de Plotino. Ya desde su físico y su temperamento, tenemos la impresión de estar ante la encarnación del clima intelectual de su tiempo, como si él fuera la forma superior de una nueva raza de pensadores. Según Porfirio, y pese a la belleza de su rostro, su apariencia era «la de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo». Un aspecto descuidado y austero, ajeno a todo ejercicio físico y ornamento, que se prolongaba en su condición de vegetariano, célibe, soltero y abstemio y en un desprecio por las artes plásticas e imitativas. Se dirá que este espíritu ascético ya estaba en Sócrates, pero no es cierto. Sócrates iba a los gimnasios, estaba en las plazas y asambleas, en las fiestas y banquetes, acudía a las exhibiciones gimnásticas y bélicas, peleó en la legión hoplita… no vemos nada parecido en Plotino. El relato de Porfirio, de hecho, se abre con una anécdota significativa: disculpándose ante el lector por no haber legado ninguna efigie fidedigna del maestro, nos cuenta que Plotino saboteó todos los intentos de los retratistas y escultores (pagados por sus alumnos) de «tomarle las medidas», y que en consecuencia solo pudieron hacerlo a hurtadillas, garabateando dibujos como infiltrados en sus clases, lo que explica la mala calidad de sus bustos. La razón es que Plotino detestaba las imágenes, que definía, frente a las Ideas, como «lo que es por naturaleza en otra cosa que sí mismo» y es por tanto múltiple por esencia. De ahí su negativa a toda propuesta de inmortalizarlo en soporte material: «¿Es que no basta con sobrellevar la imagen con que la naturaleza nos tiene envueltos, sino que pretendes que encima yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación?»[9].

Su desprecio por lo sensible se debe, por tanto, a que cuerpos y sensaciones son concebidos como imágenes (pues remiten a otra cosa, la Forma, obligando al pensamiento a desplazarse). Según razonaba Plotino, el pensamiento debe, al contrario, dirigirse a lo que se vale por sí mismo, hacia la unidad ideal que lo hace reposar y no agitarse en un continuo vaivén. Su ideal de vida era el opuesto a dejar *huellas*: pretendía desaparecer, volverse incorpóreo para ascender al principio único y solitario de las cosas del que brota toda luz, allí donde ya no hay nada múltiple y del que no cabe expresión material certera. Por eso empleaba el símil de forjarse otro tipo de estatua, la estatua ideal de uno mismo que no sea la copia del yo físico, sino el modelo a partir del cual este habría venido al mundo. Una escultura *sin imagen*.

Puede entenderse del mismo modo su aversión hacia las artes de los astrólogos y magos (muy extendidas en su tiempo) por considerarlas efectivas únicamente sobre el cuerpo y el temperamento, ámbito que despreciaba, al punto de proclamar que dichas prácticas no tenían efecto alguno sobre él. Porfirio, por lo demás bastante sensato y poco dado a hipérboles, relata un episodio delirante[10] en el que Olimpio de Alejandría, un filósofo particularmente envidioso, arremetió contra Plotino con «maleficios astrales», lo que se volvió contra él mismo debido al poder del alma de

Plotino, que hacía rebotar los hechizos. Ante tal portento, Olimpio desistió aterrorizado y dejó en paz al egipcio.

Más grata es la anécdota de un sacerdote egipcio que quiso impresionar a Plotino invocando a su Demon tutelar (una especie de ángel de la guarda pagano en el que creían los griegos). Pero quien se manifestó no fue un Demon, sino un dios, ante lo que el sacerdote solo pudo felicitar a su compatriota: «Bienaventurado eres porque tienes por Demon tutelar a un Dios, y no a uno del linaje inferior»[11]. A raíz de este incidente, Plotino escribió un tratado *Sobre el Demon al que hemos cabido en suerte* del cual se deduce que, estando nuestro Demon inmediatamente por encima del nivel espiritual que mantenemos activo, y habiendo accedido él al dominio de la facultad intelectiva gracias a la filosofía, su Demon no podía ser otro que el Uno-Dios mismo.

Lo que Egipto significa para Grecia



Según la leyenda, el héroe griego Edipo descifró el enigma de la ancestral esfinge que guardaba el camino a Tebas, forzando al monstruo a quitarse la vida. Detalle en vaso de cerámica de la época clásica.

El desprecio de Plotino por lo terrenal está también en el origen de las dudas sobre su procedencia. Todo el mundo lo tomaba por egipcio debido a su oscuro tono de piel y a su marcado acento, pero Porfirio cuenta que nunca confesó su fecha ni lugar de nacimiento, precisamente a fin de que los astrólogos no enredaran con su persona y sus alumnos pudieran centrarse en sus lecciones (solo accedía a celebrar una festividad anual: el cumpleaños conjunto de Sócrates y Platón a primeros de mayo). Aunque su nombre latino ha hecho pensar que pudo nacer en la parte occidental del Imperio, lo más probable es que perteneciera a una familia romana de clase media-alta establecida en Egipto, tal y como ya hemos dicho.

En cualquier caso, que Plotino fuera unánimemente percibido como un «egipcio» entre sus conocidos es significativo por un motivo «cultural» que nos retrotrae a los diálogos platónicos y que ilustra bien hasta qué punto los tiempos estaban cambiando. Ampliamente hablando, para los griegos Egipto siempre representó la tierra de la sabiduría, aquella en la que todavía quedaban sabios auténticos, mientras que en

Grecia solo había ya «filósofos» (es decir, literalmente, «amantes» o «amigos» del saber, pero no «poseedores» del mismo). Esta comparación, que encontramos diseminada por toda la literatura antigua, no dejaba de tener un punto de maliciosa ironía por parte de los helenos: frente a los distinguidos y solemnes orientales, regidos por dinastías milenarias que se pretendían descendientes de dioses (en el caso de Egipto, los faraones) y que aspiraban a perpetuarse en el tiempo, Grecia era un pueblo joven y audaz, entregado a las poco duraderas artes plásticas, al equilibrio entre el cuerpo (perecedero) y el intelecto (eterno) y a una organización política (la ciudad-estado) pequeña e inestable, en la que sus habitantes no dejaban de pleitear y discutir entre ellos. Un pueblo carente de pasado (porque de la «era oscura» de la que Grecia emergió apenas quedaban documentos)[12] y sin ninguna filiación directa entre sus gobernantes y sus dioses, pero que pese a ello se sabía orgullosamente ubicado a la vanguardia del mundo antiguo. Para ilustrar esta comparación, Platón había fantaseado en el *Timeo* con la existencia de una Atenas egipcia (de la que la griega sería una mera copia) en la que se almacenaría el registro de todos los hechos que las sucesivas catástrofes naturales (siempre metafóricas) como terremotos o inundaciones borraban de la memoria de los helenos, obligándoles a empezar desde cero cada pocas generaciones (incluyendo la reinvención de su literatura, su arte y su arquitectura, insignificante al lado de las milenarias pirámides egipcias), razón por la cual nunca progresaban y se hallaban en permanente estado de mutabilidad y niñez («¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo!», exclama el anciano sacerdote egipcio citado por Platón[13]).

Pues bien: que sea precisamente un egipcio «helenizado» como Plotino el que ahora ofrezca una síntesis de toda la filosofía griega y, con ello, la pretensión de una nueva sabiduría confirma que, en este punto de la historia, la diferencia entre Oriente y Occidente se ha difuminado debido a la mezcla de culturas en Oriente Próximo. Sin duda, ambos pierden y ganan algo con esa mezcla. Por lo pronto, lo que Grecia ha perdido a estas alturas es «ingenuidad» o «frescura»: ha dejado de sentirse joven, seguramente porque entretanto ha surgido otro pueblo —el romano— que ha ocupado la vanguardia de las conquistas que en otro tiempo abanderó Alejandro Magno, el emperador macedonio del que Aristóteles fue tutor. Pero lo que la filosofía helenística ha ganado a cambio es la conciencia de poder alcanzar la verdadera *sabiduría*, la conexión con la divinidad trascendente, y, por qué no decirlo así, la *salvación*. En el siglo III, el pueblo griego ya no es el de los niños perdidos en *mitad* del cosmos, para el que los dioses se habían ocultado tras las cosas («todas las cosas están llenas de dioses», afirmaba el presocrático Tales de Mileto, pero «la naturaleza ama esconderse», respondía Heráclito), sino que ahora es aquel que ha encontrado el camino de regreso a casa, hacia la *cima* del cosmos ubicada más allá de este mundo. Ítaca ya no es la isla terrenal de los mortales afortunados, como en Homero, sino la patria de Dios, templo ideal de los inmortales. Y Plotino aspira a elevarse a ese

templo. Según Porfirio, en efecto, para Plotino «el fin y la meta consistían en aunarse con el Dios omnitrascendente y en allegarse a él. Cuatro veces, mientras estuve yo con él, alcanzó esta meta merced a una actividad inefable»[14].

La inminencia del fin del mundo y la sabiduría como refugio

En este contexto, y para entender hasta qué punto el ascetismo plotiniano no es simplemente una manía cualquiera, sino más bien un síntoma de su tiempo, puede ser muy útil completar el cuadro de su personalidad y lo significativo de su origen con los avatares históricos que le rodearon. A Plotino le tocó vivir una época que casi podríamos calificar de apocalíptica. Si alguna vez ha existido la conciencia de que el fin del mundo se cernía sobre una gran civilización, esa fue probablemente el siglo III de nuestra era a ojos de un habitante del mundo grecorromano. Tanto es así que al período que va del 235 al 268 del Imperio Romano se lo conoce como «la gran anarquía», si bien es cierto que la desastrosa herencia provenía ya del siglo anterior, con el reinado de Cómodo (180-192) y la monarquía militar de los Severinos (193-235). Ambos gobiernos habían causado daños irreparables en la aparatosa maquinaria político-militar de Roma.

Como consecuencia, el panorama político al que Plotino asiste a lo largo de su vida es desalentador. En las fronteras, cada vez resulta más difícil contener a germanos y persas, y se empieza a hacer visible que tarde o temprano los bárbaros penetrarán en tropel por los costados norte y este del imperio, respectivamente. En el interior, la situación es igualmente ruinosa: un estado en bancarrota paga su mala gestión ahogando en impuestos a sus ciudadanos mientras sanguinarias conspiraciones enfrentan a los candidatos al trono imperial, lo que se traduce en imparables cadenas de asesinatos de senadores que a su vez motivan revueltas y sediciones en las legiones. Por si ello fuera poco, sucesivos brotes de peste asolan Roma y sus provincias, agudizando la ostensible mengua de población. Finalmente, una tierra de cultivo esquilmada provoca hambrunas y agrava la crisis económica.

Ante este aciago panorama, no es de extrañar que muchos ciudadanos con un mínimo de desahogo económico renunciaran a la política para refugiarse en ocupaciones de tipo contemplativo, como el culto religioso o el estudio de la naturaleza de los seres divinos y de la vida después de la muerte. Este es precisamente el caso de Plotino, pero también el de muchas escuelas filosóficas de la época cuya actividad ya versaba casi íntegramente acerca de cuestiones religiosas y teológicas (es decir, acerca del vínculo causal entre Dios, el mundo y los seres humanos).

Como para Plotino, al contrario que para Aristóteles (quien había definido al ser humano como «el animal político»), la actividad política ya no era nada en lo que realizarse (pues esa acción en la polis había quedado imposibilitada y degradada por

la corrupción, la violencia y la lejanía de los lugares en que se tomaban las decisiones importantes), no le quedó mejor opción que refugiarse en la contemplación (*théoria*), a la que atribuyó un componente evasivo. Esta contemplación versaba sobre las realidades divinas y eternas, que desde el platonismo eran representadas no ya solo por los astros del cielo, sino por los seres inteligibles: las Formas o Ideas, que son captadas no ya por un acto que tenga lugar en el espacio y el tiempo, como ocurre en la *práxis* (tocar un instrumento, bailar, interpretar un papel teatral, argumentar ante un tribunal…), sino, al contrario, por una intuición instantánea, puramente intelectual, que suprime el espacio y el tiempo, sustrayéndose así, de paso, al encadenamiento de crímenes, violencia y miseria que a ojos de Plotino tiene lugar en ese funesto escenario. Empezamos a darnos cuenta, por tanto, de que para él la acción (*práxis*) solo puede ser una *contemplación degradada o empobrecida*.

De Alejandría a Roma. La eclosión de Plotino como pensador

Me encontrasteis cuando os buscabais.
Me perderéis cuando os hayáis encontrado.

F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*[15]

La primera noticia que tenemos de la vida de Plotino es que a la señalada edad de 28 años fue víctima de una fuerte sacudida espiritual que le llevó a abandonar sus ocupaciones y la hacienda familiar y marchar a Alejandría a escuchar a los filósofos más reputados del momento. Como muchos jóvenes, buscaba un hilo conductor que le permitiera orientarse racionalmente en un mundo que percibía bajo la forma agresiva y desconcertante del sinsentido. Este «impulso» hacia la filosofía, sin embargo, no obtuvo una satisfacción inmediata: sus experiencias como oyente no fueron buenas, y Plotino salía de clase cabizbajo y apesadumbrado, más confundido de lo que entraba. Nadie era capaz de calmar su agitación interior, que a menudo se traducía en frustración y mal genio incluso para alguien pacífico y amable como él.

Conoció así, por un lado, las escuelas de filosofía griega (estoicismo, platonismo, aristotelismo, neopitagorismo), y por otro, el pensamiento religioso judeo-alejandrino que, desde la llegada de Filón en el siglo I, había alcanzado difusión en la zona oriental del Imperio (véase recuadro siguiente). Sin embargo, ninguna de esas corrientes le satisfizo. Hubo de ser el platónico Amonio Saccas quien cambiara su suerte: «¡Este es el que yo buscaba!». Con Amonio, Plotino gritó «tierra a la vista».

Por lo demás, no fue el único: pese a no disponer de sus textos (que debieron de ser, en todo caso, escasos, si es que los hubo), sabemos por sus discípulos (Erenio, Orígenes y el propio Plotino) que se trató de un maestro de talla superior, sin duda el gran iniciador intelectual del neoplatonismo. Lo poco que sabemos de su pensamiento es que, tras renegar del cristianismo a favor del estudio de la filosofía griega, procedió a fusionar las doctrinas de Platón y Aristóteles y, para el momento en que lo conoció Plotino, andaba ocupado en problemas propiamente alejandrinos y ya no clásicos. De estas inquietudes resultó su teoría de la *unión inconfusa*, según la cual el alma, aun siendo trascendente al cuerpo, se compenetra íntimamente con él conservando, al mismo tiempo, su integridad. Dicho de otro modo, esta teoría era una manera de hacer compatible la diferencia *de derecho* alma-cuerpo con su coexistencia *de hecho*, para lo cual Amonio recurría al símil con el modo en que la luz fluye a través del aire, distinguiéndose de él a la vez que lo atraviesa y coexiste con él en el espacio. Amonio, que buscaba priorizar lo trascendente y superior (en este caso el

alma), podía así decir que *no es el alma lo que está en el cuerpo* (encerrada como en un recipiente o una prisión, en la línea del pensamiento cristiano), *sino el cuerpo lo que está en el alma* (al modo de una emanación o una imagen empobrecida), tesis que hallaremos tal cual enunciada en Plotino. La ventaja de esta tesis es que permitía a Amonio plantear el problema en términos propiamente espirituales (frente a materialistas como los estoicos o los epicúreos, que recurrían a un alma corpórea) a la vez que ofrecía al cuerpo una salida mucho más esperanzadora que la que le ofrecían otras doctrinas espiritualistas que lo condenaban al papel de una pura pasividad o incluso de un mal absoluto, con lo que impedían entender su origen. En Amonio y Plotino, el cuerpo no es más que una proyección debilitada del alma (de ello nos ocuparemos en el capítulo quinto), nunca algo de naturaleza enteramente ajena a ella, pues entonces sería imposible pensar en sustraernos a sus inclinaciones sin destruirlo.

Tras pasar once años como alumno de Amonio, sabemos que Plotino abandonó la escuela con la voluntad resuelta de iniciarse en el ascetismo y los misterios de los persas e indios, lo que trató de realizar a los 38 años, aprovechando que el emperador Gordiano III estaba marchando contra Persia en el 242. Plotino no se enroló en la expedición como soldado, sino como miembro de la comitiva del emperador, a la que accedió gracias a sus contactos en Alejandría. Un año después, las tropas imperiales reconquistaban la provincia de Antioquía, pero a continuación Gordiano era asesinado en Mesopotamia por las tropas de su adversario político Filipo, que ambicionaba el trono imperial. El propio Plotino logró salvarse por los pelos de la emboscada, y retrocedió hasta Antioquía. Filipo, recién nombrado emperador, selló entonces una paz favorable con los persas y dio por concluida la campaña, sin que Plotino tuviera oportunidad de culminar su particular *Erasmus* asiática.

Por aquel entonces, la religión persa era el zoroastrismo, culto oficial y milenario de los Sasánidas que, como todo lo venido de Oriente, siempre había fascinado al joven y desmemoriado pueblo griego. Plotino no fue una excepción, y en su fase alejandrina mostró gran curiosidad por ese conjunto de saberes exóticos, aunque no tenemos constancia de que finalmente llegara a estudiarlos a fondo, pues ni llegó a Persia ni mucho menos a la India, y las alusiones a la sabiduría egipcia de las *Enéadas*, que incluyen una breve reflexión sobre los jeroglíficos, son bastante marginales. Lo que sí es cierto es que, paralelamente a su atracción por lo que consideraba la «pureza» de las religiones persa e india, Plotino se entregó a una crítica insistente y despiadada de los intentos de vulgarización de los cultos orientales que penetraban en el imperio cada vez con mayor frecuencia. Así, escribió un tratado *Contra los gnósticos* (la rama del cristianismo que le era más conocida) y posteriormente, ya en Roma, encargaría a sus alumnos hacer lo propio contra las doctrinas espurias de Zoroastro que eran divulgadas en Alejandría. En consecuencia, lo más sensato parece concluir que, pese a sus intentos, Plotino no tuvo acceso real a

ningún otro saber que el clásico y las fusiones judeo-alejandrinas que llegaban a la gran urbe oriental. Esto es, por otro lado, lógico, pues las propias religiones orientales eran cada vez menos «auténticas», fruto de haber sido sometidas a un proceso de readaptación y helenización a partir de la expansión asiática del imperio macedonio en el siglo IV a. C. Quizá el mejor ejemplo de ello es la fusión entre el judaísmo y el helenismo que terminó dando lugar al cristianismo.

Tras su agitado viaje por Asia, y recién fallecido Amonio, Plotino descartó volver a establecerse en Alejandría, adonde solo acudió de pasada para honrar la memoria del maestro y sellar un pacto con Erenio y Orígenes (sus principales condiscípulos) consistente en no revelar ni impartir las enseñanzas ágrafas de Amonio (razón por la cual Plotino jamás le nombrará en sus escritos). Este «pacto de caballeros» buscaba garantizar que ninguno sacaba un beneficio personal de sus apuntes de clase, que deberían ser reelaborados de forma original.

Dando por terminada su formación, Plotino puso entonces sus miras en Roma, donde ambicionaba una carrera como docente. Una vez en la capital, montó su propia escuela en el año 246 valiéndose de una subvención estatal recibida poco después, durante el reinado de Galieno, quien le tomó en alta estima desde el momento en que le conoció debido a su talla como filósofo.

Las clases de Plotino en su escuela de Roma eran gratis y de entrada libre. A lo largo de los casi 25 años que se prolongaron, asistieron a ellas gentes de toda clase social y jaez religioso, incluyendo cristianos, gnósticos y miembros de escuelas filosóficas rivales. Destacó también la alta presencia femenina, empezando por la esposa del emperador Galieno, Salonina, quien sentía por Plotino una gran admiración. La escuela recibía la visita habitual de numerosos miembros del senado, lo que resulta sorprendente para tratarse de un filósofo tan ajeno a la vida pública. Plotino no solo vivió siempre apartado de la política (lo que en aquellos tiempos aciagos era una especie de muestra de integridad personal), sino que hizo lo posible por desalentar a sus conocidos a la hora de entrar en ella. Además, al contrario que Platón y Aristóteles, mostró un abierto desinterés por la «razón política», incluyendo la organización del estado y las condiciones ciudadanas de la filosofía, así como, por otro lado, por la lógica y las técnicas argumentativas.

Un síntoma de su alejamiento de la polis es que, aprovechando sus amplios contactos en el senado y de su trato de favor por parte de Galieno y Salonina, Plotino les reclamó restaurar una «ciudad de filósofos» que había existido en otro tiempo en la Campania y a la que él mismo se retiraría junto a sus discípulos. La ciudad (en realidad, más bien una comunidad utópica) sería llamada Platonópolis debido a su pretensión de aplicar las *leyes* que Platón había elaborado en el diálogo de ese

nombre, el último que escribió. El proyecto, sin embargo, fue minado debido a las discrepancias del emperador con los senadores.

La fusión judeo-alejandrina de Filón

Alejandría fue la sede durante el siglo I del intento inaugural de conciliación entre el pensamiento bíblico y la filosofía griega gracias a la figura de Filón. Además de señalar un hito importante para la historia de las religiones, en Filón se hallan similitudes con Plotino: habla de un Dios superior a la ciencia, trascendente e incomprensible que engendraría el mundo de las ideas (también llamadas «dáimones» o «ángeles») por medio de un *lógos* divino (que en Filón tiene el sentido de la «palabra» de Dios). Esta génesis, como la de las *Enéadas*, no se produce en el tiempo, sino en la eternidad (pues no es concebible un tiempo en el que Dios no hable o piense). Filón inaugura así la exégesis «mistérica» o mística del Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia). Alude en ella a la salvación: el camino del hombre de regreso a Dios. Este camino es posible porque el hombre no es «parte» del cosmos, sino *imagen del todo* o microcosmos. Al igual que el *lógos*, no posee un arquetipo único, sino que es capaz de elevarse o hundirse a todos los grados de lo real. Es esta exégesis, en la que se introduce todo el arsenal de conceptos teológicos helenísticos, lo que constituye una novedad específicamente filoniana respecto a la tradición judaica.

Sobre la doctrina de Plotino. Un amor imposible con la filosofía clásica


Tratado medieval contra la astrología compuesto por textos de Plotino y Porfirio.

Comprensiblemente, Plotino se apoyó al principio en las doctrinas y el estilo de exposición de Amonio Saccas. Ya en una segunda etapa, fechada en torno al 253, echó a volar y se distanció del maestro, según ratifica Longino, un importante comentarista de la época que, pese a ser muy crítico con Plotino (se consideraba su rival), no tiene más remedio que reconocer la originalidad y ambición del alejandrino y de su discípulo Amelio (mano derecha del maestro antes de la llegada de Porfirio): «Longino reconoció entonces que Plotino y Amelio sobresalieron sobre todos sus contemporáneos "por la cuantía de problemas abordados" y que estos más que nadie "emplearon un método original de especulación filosófica"»[16].

En su segunda etapa, ya entrado en los cincuenta, Plotino descuella, además de como maestro, como escritor de tratados filosóficos. Sus escritos, que podemos leer íntegramente en la actualidad, reflejan un sistema perfilado (como es habitual en filosofía) con la inestimable ayuda de toda una serie de alumnos brillantes que, como Porfirio, le exigirán precisión sobre zonas confusas de la doctrina. Sabemos que, en líneas generales, la filosofía de Plotino se caracterizó por una desconfianza hacia el platonismo académico (ya muy artificiosamente sistematizado y devaluado respecto al Platón original) que era impartido en Alejandría y Atenas. Plotino busca, por ello, superar este academicismo enquistado, lo que le acerca curiosamente a los cristianos de su tiempo, quienes, según Porfirio, sostenían que «Platón no había sondeado las profundidades de la Esencia inteligible», afirmación que Plotino terminaría haciendo propia con su revisión de la teoría de las Ideas. Para el filósofo alejandrino, el platonismo de escuela ya no era capaz de aportar soluciones a los problemas de su época, caracterizada por una espiritualidad en auge y una búsqueda de refugio ya no en la razón o en la condición política del ser humano, sino en su condición *divina*. Es verdad que el cristianismo, a sus ojos, sí afrontaba esos problemas, pero según él las soluciones que aportaba —como la llegada histórica de un mesías o el creacionismo del mundo a partir de la nada— no resultaban en absoluto satisfactorias. Para Plotino era necesario, por tanto, competir con la nueva y pujante visión cristiana del mundo

En su segunda etapa, ya entrado en los cincuenta, Plotino descuella, además de como maestro, como escritor de tratados filosóficos. Sus escritos, que podemos leer íntegramente en la actualidad, reflejan un sistema perfilado (como es habitual en filosofía) con la inestimable ayuda de toda una serie de alumnos brillantes que, como Porfirio, le exigirán precisión sobre zonas confusas de la doctrina. Sabemos que, en líneas generales, la filosofía de Plotino se caracterizó por una desconfianza hacia el platonismo académico (ya muy artificiosamente sistematizado y devaluado respecto al Platón original) que era impartido en Alejandría y Atenas. Plotino busca, por ello, superar este academicismo enquistado, lo que le acerca curiosamente a los cristianos de su tiempo, quienes, según Porfirio, sostenían que «Platón no había sondeado las profundidades de la Esencia inteligible», afirmación que Plotino terminaría haciendo propia con su revisión de la teoría de las Ideas. Para el filósofo alejandrino, el platonismo de escuela ya no era capaz de aportar soluciones a los problemas de su época, caracterizada por una espiritualidad en auge y una búsqueda de refugio ya no en la razón o en la condición política del ser humano, sino en su condición *divina*. Es verdad que el cristianismo, a sus ojos, sí afrontaba esos problemas, pero según él las soluciones que aportaba —como la llegada histórica de un mesías o el creacionismo del mundo a partir de la nada— no resultaban en absoluto satisfactorias. Para Plotino



La llegada de Porfirio y el estilo docente de la escuela

Porfirio llega a Roma en el 263 y disfruta de los que probablemente son los cinco mejores años de Plotino como maestro, aunque también él contribuye a afilar el intelecto de su mentor. El encuentro no fue sencillo ni la simpatía inmediata. Porfirio venía de Atenas, donde había recibido una formación filosófica impecable, aunque «pasada de moda» a ojos de su nuevo profesor. A su vez, la primera impresión que el nuevo estudiante tuvo de Plotino fue que divagaba en exceso, que carecía de formación técnica y que se dejaba arrebatar demasiado como para alcanzar el rigor necesario. Porfirio le discutió especialmente la tesis de que los inteligibles (es decir, las Formas) sean inmanentes a la Inteligencia del demiurgo, y no modelos separados e independientes, tal y como Platón había señalado en el *Timeo*. Con el paso de las semanas, sin embargo (y esta es una impresión común a muchos oyentes de Plotino), fue siendo cautivado por la profundidad de la doctrina, en la que empezó a vislumbrar la culminación de todo el platonismo, que era allí llevado a plantear los problemas verdaderamente importantes y, más aún, a responder a ellos de un modo original y penetrante. Era como si, de pronto, toda la formación adquirida cobrara vida propia y revelara su sentido, y se convirtiera, además de en una forma de amueblar el intelecto, en una manera de alcanzar la paz y la serenidad.

Tras la aludida discusión sobre los inteligibles con Amelio (el alumno que ejercía como «perro de presa» de Plotino), Porfirio acabó claudicando y reconociendo la superioridad de la tesis plotiniana: cantó la «palinodia» (oda de arrepentimiento típicamente griega) y fue autorizado a recibir los textos del maestro, algo que hasta entonces se le había denegado.

La escuela era un lugar activo. Las clases eran participativas y no seguían un patrón fijo, lo cual al principio desagradó a Porfirio. Había comentario de textos clásicos y contemporáneos, y discusiones entre alumnos o con el maestro. En cuanto a las explicaciones (impartidas en griego, como la filosofía era enseñada habitualmente en el Imperio), su manera de proceder era abordar problemas sueltos, no una exposición ordenada del sistema. Los temas eran impuestos por las circunstancias o a demanda de los propios estudiantes. Porfirio elogia el entusiasmo y la elocuencia característicos de su maestro, a quien se le iluminaba el rostro y tornaba aún más bello de lo que ya era. Por el contrario, el nuevo estudiante resalta los problemas de dicción del filósofo (cambiaba sílabas de lugar), que le llevaban a pronunciar erróneamente algunos términos (posiblemente por su acento egipcio), así como su costumbre de no hacer manifiesta la sucesión lógica de sus argumentos, lo que era compensado por un estilo sencillo, contrario a la pedantería de los retóricos, y por su honestidad y cercanía en las respuestas.

Las *Enéadas*, o 54 iluminaciones filosóficas

Toda la obra de Plotino está recogida en las *Enéadas*. A petición del maestro, Porfirio agrupó los textos temáticamente (siguiendo en esto el ejemplo de Andrónico de Rodas con Aristóteles y Teofrasto). Lo hizo yendo de lo fácil a lo difícil y de lo más breve a lo más extenso, sin por ello dejar de transmitirnos el orden cronológico (algo que se agradece pese a no apreciarse una evolución real). *Ennéa* en griego significa nueve. Al ser 54 los tratados que Plotino legó (cada uno de entre 15 y 40 páginas), Porfirio los dividió en seis grupos, felicitándose por «encontrar el producto del número perfecto, 6, por el número 9». Para ello, sin embargo, hubo de hacer alguna trampita aquí y allá, dividiendo los tratados más largos en dos y tres partes y reuniendo en otro (*Consideraciones diversas*) algunas notas sueltas. Aunque la clasificación es un tanto artificiosa y Plotino fluye con soltura de un extremo a otro del sistema, *grosso modo* se dividen en ética, belleza y felicidad (I), estructura del mundo sensible (II), libertad y temporalidad (III), el Alma (IV), la Inteligencia (V) y el Uno (VI). La estructura de los tratados consta habitualmente de cuatro partes: planteamiento del problema, demostración de la solución, persuasión mediante imágenes y elevación a la verdad inefable citando algún mito o poema.

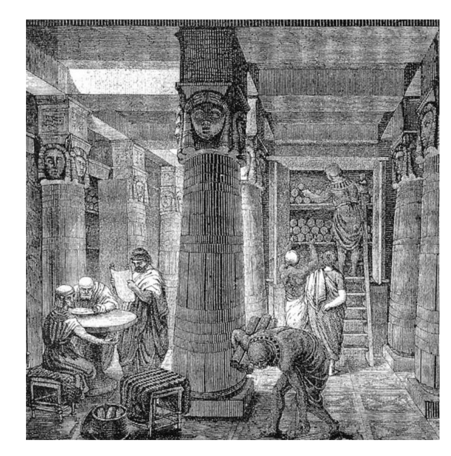
Mención aparte merece su manera de elaborar los tratados que vemos recogidos en las *Enéadas*: según relatan sus allegados, los meditaba sin tomar notas de ningún tipo y, solo cuando veía la cuestión perfectamente clara, se ponía a escribir como un poseso, como si fuera un amanuense copiando de un original, hasta que el tratado estaba completo. Esto se traduce en una filosofía que, como ha notado Bréhier, tiene siempre la totalidad del sistema en mente, en lugar de ir atravesando sus estancias ordenadamente, lo cual da al texto una apariencia de desorden, pero es en realidad una señal de máxima claridad, pues ninguna parte se desconecta del resto. Se tiene, en efecto, la impresión de que Plotino quiere decirlo *todo a la vez*, y de que encontrará el todo dondequiera que lo busque.

Como escritor, Plotino se caracterizó también por su densidad o *breviloquentia*, un rasgo típico de grandes filósofos griegos (frente a lo redundante de los latinos), y por su exaltación entusiasta de las doctrinas que cita, lo que, en conjunto, le lleva a alcanzar una calidad literaria que roza la del propio Platón. La norma, en todo caso (el orden, o más bien *desorden*, de la exposición), suele ser una especie de diálogo del maestro consigo mismo con motivo de un texto clásico de Platón, Aristóteles o los estoicos. En su diálogo fingido, se va asaltando con toda clase de objeciones,

preguntas, réplicas y contrarréplicas (algunas de ellas tomadas a otros críticos y autores, aunque Plotino jamás los nombre, lo que vuelve el texto difícil y hace urgente distinguir estas tesis de las del propio autor) que van estrechando más y más la cuestión hasta llegar al punto en que la verdad suprasensible se hace manifiesta. Justo en ese momento, prefiere el símil al razonamiento. Es el famoso empleo plotiniano de las imágenes sensibles para describir lo inteligible. Un empleo que, según muchos estudiosos[19], no tiene parangón en lengua griega. Se trata de una selección de imágenes que, lejos de ser traídas al azar, por pura inspiración momentánea, retornan continuamente a lo largo de los escritos, y con las que el autor mantenía una larga camaradería: el Primer principio representado por la fuente (o chorro) de luz, la savia del árbol como la vida universal que mantiene a todo lo existente unido, el escultor para figurar la tarea del sabio de despojarse de lo superfluo («no dejes de esculpir tu propia estatua»), etc.

Una vez escritos, por otra parte, los tratados no eran siquiera repasados por Plotino, para horror de sus estudiantes, que tuvieron que aprender a descifrar su oscura letra, que empeoraba con su mala vista. Fueron, por tanto, sus alumnos, y notablemente Porfirio, quienes le hicieron de editores, incluyendo la separación y corrección ortográfica de palabras, signos de puntuación y estructura del texto. Porfirio demostró una pericia y un rigor propiamente modernos en esta tarea, titulando, resumiendo, argumentando y anotando sus escritos (actualmente, por desgracia, estas labores de edición se confunden con el original, aunque un lector atento puede distinguirlas). Ni Platón ni Aristóteles tuvieron un editor de la talla del que tuvo Plotino. Esto demuestra que los antiguos, al menos en la época alejandrina, tenían una noción de la importancia del cuidado riguroso de los textos, lo que vuelve todavía más frustrante el haber perdido prácticamente todo ese saber (véase el recuadro siguiente).

La Biblioteca de Alejandría


Ilustración del siglo XIX de la antigua Biblioteca de Alejandría.

Nacida al calor del sueño expansionista del emperador macedonio Alejandro Magno (quien dio nombre a la ciudad en el siglo IV a. C.), la biblioteca de Alejandría aspiró a ser un compendio exhaustivo del saber de todas las épocas y culturas sobre la tierra. Aunque las cifras son discutidas, pudo albergar 700.000 volúmenes hacia el siglo I a. C., su momento de máximo esplendor.

Fue a partir de entonces cuando comenzaron las desgracias. En el 47 a. C., el general romano Julio César fue acorralado en una zona cercana durante los disturbios por la sucesión al trono egipcio y una porción sustancial de volúmenes ardió en mitad del combate.

Si bien las pérdidas fueron parcialmente repuestas, la decadencia de Egipto trajo la precariedad a la institución, lo que se fue agravando con los ataques y ocupaciones que la ciudad sufrió en el siglo III por parte de las tropas romanas, implacables a la hora de conservar sus territorios. El golpe de gracia, sin embargo, procedió de las religiones.

La biblioteca del Serapeo, concebida para cuidar una selección de los tesoros literarios de Alejandría, fue devastada en el 391 por radicales fieles al patriarca cristiano Teófilo, venidos arriba con la proclamación del cristianismo como culto oficial del imperio. Ya en el siglo VII, durante la expansión árabe sobre tierras de Bizancio, el califa Ornar habría mandado destruir por completo los restos de la biblioteca (ahora más poblada de tratados cristianos). A un general cultivado que no se veía con fuerzas para dar la orden, el califa repuso una sentencia que ha devenido célebre por infame: «Si esos libros están de acuerdo con el Corán, no tenemos necesidad de ellos, y si se oponen al Corán, deben ser destruidos».

La dimensión humana y el fin de Plotino

Según nos lo describe Porfirio, Plotino fue, en definitiva, un filósofo del tipo «asceta» y «místico», muy alejado ya del tipo socrático (arrojado al ágora), académico (más riguroso y sistemático), jonio (entregado al estudio de la física) o cínico (provocador e histriónico). Por otro lado, fue un hombre muy querido por sus allegados debido a su carácter servicial y amable en grado extremo. Muchos padres y tutores le encomendaron a sus niños (incluyendo a muchos huérfanos) a sabiendas de que su escuela era un lugar seguro en mitad del caos y la bajeza moral circundantes. Plotino administraba personalmente las pensiones y haciendas de esos pequeños, en ocasiones hijos de nobles asesinados, arruinados o muertos por la peste. Según Porfirio, se le confería su fortuna «como a un guardián sagrado y divino»[20]. Era, al mismo tiempo, un gran consejero: al propio Porfirio le disuadió de suicidarse tras una depresión aconsejándole marchar a Sicilia a regenerarse en el 268, año en el que se separan definitivamente.

Una enfermedad similar a la lepra acabó con la vida de Plotino a los 66 años. Se retiró a morir a la Campania, a la finca de su amigo Zeto. Por aquel entonces, sus mejores discípulos o habían muerto o se habían dispersado, por lo que se fue sabiendo que la escuela desaparecía con él. Sus últimas palabras fueron para Eustoquio, médico y último discípulo: «A ti te estoy aguardando todavía. Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que de divino hay en el universo»[21].

Su filosofía, sin embargo, habría de seguir viva gracias a la memoria de sus discípulos. Un año antes de la muerte del maestro, en el 269, Amelio comenzaba a explicar la doctrina plotiniana en su recién abierta escuela de Apamea (Siria). 31 años más tarde, tras lo que hubo de ser el esfuerzo condensado de una vida, Porfirio cumplió su promesa y publicó, perfectamente editadas y ordenadas, las obras completas de Plotino, a las que dio el título hoy célebre de *Enéadas*.

El propio Porfirio transcribe un oráculo de Apolo (el mismo Dios que, según cuenta Platón, afirmó que Sócrates era el hombre más sabio de la tierra) que, a la pregunta de Amelio sobre adonde había ido a parar el alma de Plotino, entonó el siguiente canto en su honor:

> ¡Oh Demon, antaño hombre! Ahora, en cambio, arribas al destino más divinal propio de un Demon, una vez que soltaste las amarras de la humanal necesidad y braceaste presuroso, con esforzado pecho, del estruendoso fragor de tus miembros a la orilla de una no líquida costa, lejos del poblado de impíos, hasta hacer pie en

la bien arqueada senda del alma pura, donde brilla en derredor el esplendor divino […].

Muchas veces, cuando los rayos de tu mente propendían por propio impulso a marchar por oblicuas veredas, los inmortales los enderezaron por el camino recto alzándolos a lo alto de las esferas y de su inmortal senda, proporcionando a tus ojos un espeso haz de luz para [que] pudieran ver, apartándose de la oscura tiniebla.

[…] Mas ahora que desmontaste tu tienda y abandonaste la tumba de tu alma demónica, marchas ya en pos de la asamblea de los Démones, refrescada por auras deleitosas. (…) Allá mora […] la Sacra Fuerza de Platón, allá Pitágoras el hermoso, allá cuantos formaron el coro del inmortal Amor, cuantos comparten en común el linaje de los Démones beatísimos. […] ¡Dichoso tú que, habiendo sobrellevado tantísimas pruebas, corres en pos de los santos Démones armado de pujante vida! (VP, 22).

Nueva era, nuevos problemas. Plotino y la singularidad del siglo III

> Una filosofía que no da la impresión de ser indispensable en el momento en que aparece no es más que una curiosidad vana y fútil.
>
> É. BRÉHIER

Hemos relatado la vida de Plotino y la consonancia de su carácter con los armónicos generales de su tiempo, pero ¿qué decir de su proyecto filosófico? ¿Cómo se refleja esta consonancia al nivel de los conceptos? Para exponerlo necesitamos sumergirnos un poco más cuidadosamente en el momento filosófico que representa el siglo III de nuestra era. En este capítulo nos ocuparemos de delinear, a grandes rasgos, los retos y problemas a los que responde la filosofía plotiniana, consistentes fundamentalmente en una «enmienda» a Platón.

Ante una filosofía siempre hemos de preguntarnos qué pone en escena que antes no hubiera. Si la historia de la filosofía es un teatrillo de marionetas, Plotino es un personaje completamente nuevo. Antes de él teníamos al filósofo griego (ya fuera académico, cínico, estoico…) y al practicante de religiones orientales (brahmanismo, zoroastrismo, gnosticismo…). Pero Plotino es algo diferente, algo que está aconteciendo en Egipto y su capital cultural, Alejandría: señala un terreno a medio camino de las dos figuras anteriores que las niega a ambas por igual. Se trata de una fusión, pero hacía falta talento para llevarla a cabo; no bastaba con «mezclar». En Plotino, se puede decir que Oriente vuelve a Grecia y «cuaja» con ella. La resultante es algo que ya no puede llamarse exactamente filosofía en el sentido clásico, y que sin embargo se cree inspirado decididamente en ella, pero que tampoco es aún religión en el sentido medieval y cristiano, aunque contiene elementos que anticipan mucho de esa concepción del mundo.

Una anécdota nos ayuda a entender el punto de partida del proyecto de Plotino. La transmite Aristoxeno de Tarento, un contemporáneo de Aristóteles, quien cuenta que

> Sócrates se encontró en Atenas a un indio que le preguntó qué filosofía practicaba; Sócrates le dijo que sus investigaciones trataban acerca de la vida

humana. El otro se echó a reír y dijo que no se pueden contemplar las cosas humanas si se ignoran las divinas[22].

Según sabemos por el capítulo anterior, la filosofía de la época de Plotino está haciendo suya la advertencia de este sabio hindú que se burlaba de la inocencia de Sócrates: *no se puede saber nada acerca del ser humano sin estudiar las realidades divinas*. En otras palabras: el ser humano no es el objeto *propio* de la filosofía, sino solo su objeto *derivado*. La filosofía abandona todo «humanismo» para volverse sobrehumana: es ahora contemplación de lo divino, y su función deviene, al mismo tiempo, más terapéutica que educativa. El filósofo ya no es el hijo de la ciudad, sino el asceta, el *evadido*, el que nos ayuda a buscar la salvación en lo que de trascendente pueda haber en nuestra alma: no la sensación (*aísthesis*, de donde procede «estética») ni la imaginación (*phantasia*), y ni siquiera la razón discursiva (*diánoia*), que, al igual que la música o el teatro, todavía debe ejercerse en el tiempo, sino la inteligencia (*noûs*), que constituye una captación inmediata de lo eterno e incorpóreo.

Dos palabras sobre la filosofía de Platón y la inversión plotiniana

> También otra vez que [Diógenes el cínico] estaba comiendo higos secos se topó con Platón y le dijo: «Puedes participar».
> Cuanto este tomó algunos y se los comía, exclamó: «¡Participar dije, no zampártelos!».
>
> DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos célebres*[23]

Volvamos ahora la vista por un instante a la antigüedad clásica y al auge de la Atenas de Pericles, en el siglo IV a. C. Fueron, sin duda, tiempos de optimismo. Es la etapa del florecimiento griego con la que coinciden Sócrates y Platón. Como es sabido, uno de los grandes motivos de la filosofía platónica es el de la «participación» de lo sensible en lo inteligible: en qué medida las cosas del mundo son el eco de algo «previo» o superior con lo que de alguna manera permanecen vinculadas en la distancia, como si estuvieran *desdobladas*. Ahora bien, esa «mitad» no-visible de las cosas (lo que a menudo se llama *eidos*[24], traducido por «Idea» o «Forma») no es exactamente una versión más eminente de lo que vemos de ellas (sería ingenuo creer que Platón piensa en un caballo perfecto del que todos los caballos sensibles son imitaciones), sino más bien aquello que hace *ser* a las cosas lo que son, lo *presupuesto* en ellas: su *sentido* (el «ser caballo» del caballo, el «ser bello» de lo bello), justo lo que Sócrates se empeña sin éxito en pedir que sus interlocutores le señalen, precisamente porque no es *cosa* alguna («¡te pregunto por la virtud y tú me nombras cosas virtuosas!», repite en los primeros diálogos platónicos, para añadir en los siguientes que se trata de algo que solo puede ser «rememorado» o «inteligido»).

Pero al iluminar esta diferencia de naturaleza (y no de grado) entre la cosa (que puede ser nombrada y señalada) y lo que la hace ser aquello que es (que siempre está ya «antes» y fuera de la vista). Platón tampoco pretende que la mitad inteligible de la pareja (la Forma «caballo») deba absorber o «tragarse» a la mitad sensible (el caballo que acariciamos), por más que sea hacia ella adonde debemos orientar el pensamiento. Simplemente nos pide reparar en que nuestro mundo (empezando por nuestra manera habitual de hablar, consistente en *conectar* predicados universales con sujetos particulares) está atravesado por esa «ruptura» misma, y de que en mitad de esa *distancia* se abren el espacio y el tiempo propiamente humanos: la polis en la que Sócrates puede importunarnos con sus incómodas preguntas acerca de qué son y dejan de ser las cosas, porque justo allí —en el ágora, espacio *vacío* en el centro al que acuden los varones adultos a discutir en su tiempo *libre*— es posible razonar y buscar un *criterio* de lo bueno y lo malo: vivir como animales racionales que deben darse sus propias leyes. De hecho, de la apertura de esa relación —de que nadie

pueda decir de una vez y para siempre cómo vincular los predicados a los sujetos ni qué son el Bien, la Justicia o la Belleza en sí, sino que estos permanezcan sujetos a deliberación racional y solo puedan insinuarse en sus manifestaciones prácticas[25]—depende el carácter *abierto* o democrático de la sociedad griega, que ya no está sometida a la voluntad de ningún tirano que, como en los imperios orientales, clausuraría esa distancia con su mandato divino («mi palabra es la ley»). Hasta tal punto es importante para Platón que esa distancia permanezca iluminada que Sócrates prefiere morir víctima de un error de juicio de sus conciudadanos (que le condenan en asamblea, recuérdese, por pervertir a la juventud ateniense) antes que cuestionar las leyes de la ciudad. Desde este punto de vista, *Sócrates muere para que veamos que es preferible equivocarse en el juicio* (un riesgo inevitable tratándose de mortales) *a que no haya juicio*.

En consecuencia, sería acertado decir que de lo que se trata en la Grecia clásica es de algo así como delimitar un espacio entre la divinidad (con la que no podemos pretender identificarnos) y la barbarie (la de los pueblos que viven más allá de los muros de la polis y carecen de tiempo libre para deliberar y actuar, absorbidos como están por su propia supervivencia y su descanso) donde sea posible toda una serie de *prácticas* que nos dignifican como seres humanos. La más importante de ellas es, sin duda, la política, pero también se incluyen ahí, de un modo u otro, el arte (recuérdese el gusto griego por la danza, el teatro, la escultura, la música, etc.), la actividad gimnástica o el estudio de la naturaleza. Para ilustrar la relevancia del terreno de la *práxis* en Platón basta con reparar en que la diferencia antes aludida entre la cosa y la idea comparece en muchas ocasiones en los *Diálogos* bajo la forma de la pareja «producción-uso». El artesano o productor de útiles, nos dice Sócrates, no puede saber cuál es la *esencia* de lo que fabrica (por ejemplo, una cítara o una flauta) hasta que no lo ve *usado* por aquel al que va dirigida (el músico), que, al emplearla virtuosamente, da *sentido* a su fabricación e ilumina la esencia de la cosa. Por eso cabe decir que el artesano ignora o está parcialmente «ciego» respecto a la naturaleza de su trabajo, pues por más que tenga una idea de la finalidad a la que va dirigido (el *uso*), esta finalidad le es externa y, en cierto modo, *trascendente* (como la idea respecto a la cosa), aunque él la «recuerde» de alguna manera. En cambio, del músico ya no se puede decir que tenga una finalidad trascendente: su acto de tocar bien la flauta es un fin en sí mismo; la prueba es que lo hace en su tiempo libre e indefinidamente, mientras no le surge ninguna otra obligación (y lo haría mientras tuviera tiempo, aunque no tuviera público ni ganara dinero con ello).

De forma reveladora, en griego «producción» se dice igual que «poesía»: *poiésis*. Y es que el poeta es visto como el «primer fabricante», en este caso de palabras. El gran poeta griego, como sabemos, se llama Homero, que en griego significa «el que no ve». Platón no deja de insistir en estas coincidencias semánticas para que

captemos su profundidad. Como el artesano, el poeta tiene algo de ciego, pues debe nombrar por primera vez y sin ningún recuerdo previo las palabras que luego serán empleadas por los *usuarios* de la lengua. Por eso su lugar y su tiempo son un tanto *oscuros*: marcan la frontera entre el afuera y el adentro de la polis (recordemos que nadie sabe a ciencia cierta quién fue Homero, como tampoco se sabe gran cosa acerca del origen de la civilización griega, que se pierde en lo que los historiadores llaman la «Edad Oscura», ubicada entre los siglos XII y VIII a. C., durante la cual Grecia se mantiene aislada del resto del mundo antiguo). De ahí que, simbólicamente. Platón haga decir a Sócrates en la *República* que los poetas deben ser «expulsados de la ciudad». No se trata de que les tenga manía porque le hagan la competencia, sino de que la ciudad es el espacio donde tienen prioridad los usuarios (los que dialogan y discuten, que es lo que ocurre en los *Diálogos*), no los *fabricantes* de palabras, que, como Homero, han desaparecido ya cuando hablamos de ellos (razón por la cual Sócrates no deja de burlarse de los que presumen de ser grandes poetas de su tiempo, como Isócrates). El razonamiento aquí es el mismo de antes: Platón nos está diciendo que al espacio público se va a «actuar» como hombres libres, no a «fabricar» como hombres ocupados, por más que la diferencia entre ambas categorías no pueda ser eliminada, pues no somos dioses que vengan al mundo con todas sus necesidades cubiertas. De hecho, los *Diálogos se* interrumpen a menudo porque Sócrates o sus interlocutores tienen obligaciones que atender: si somos mortales es porque nuestro tiempo libre es *limitado*, pero si somos racionales es porque sabemos que lo que da sentido al trabajo es el *ocio* (que es diferente al descanso).

Tal y como Platón concibe la filosofía, esta no pertenece exactamente ni a los fabricantes ni a los usuarios (no es ninguna artesanía o «técnica», como pretenden los sofistas, pero tampoco ninguna práctica en particular, de donde la dificultad de definirla), sino al terreno *intermedio* entre ambos que permite apreciar y conservar el sentido de la diferencia. Por eso Sócrates presume, en su discurso de *Apología* ante la asamblea, de haber sido designado por el oráculo de Apolo como el mejor de los ciudadanos, el «guardián» que los dioses han enviado a los atenienses: porque ilumina la distancia sobre la que se construye la polis. *Sócrates es el habitante de los «intersticios»*. Y su condena a muerte es también significativa: señala la enorme dificultad de mantener abierta y visible esa distancia. La ciudad, como la propia condición humana, es un espacio tan rico como frágil, siempre amenazado incluso desde su interior.

Ahora bien, en la época de Plotino, en la que como ya sabemos la ciudad ha perdido todo interés para la filosofía, ya no puede tratarse para el nuevo filósofo de permanecer en ese espacio político, que ahora es visto con desconfianza, ni de mostrar la prioridad de la acción (o el uso, que viene a ser lo mismo[26]) sobre la producción, sino de operar un *retorno* al principio creador de las cosas. Vemos

entonces que la polaridad platónica se ha invertido, y es preciso entender muy bien el sentido de esta operación. De la preeminencia de la acción como *finalidad* (recordemos la superioridad del flautista sobre el fabricante de flautas) pasamos a la preeminencia de la producción como *principio*. Sin embargo, esto no quiere decir que Plotino se ponga de pronto a elogiar a los artesanos u «obreros» como los poseedores de la verdad de las cosas, lo que sería impensable en su tiempo (para eso habrá que esperar a la modernidad y a Karl Marx). En virtud del giro religioso que ha experimentado Grecia en la época helenística, lo que Plotino está concibiendo ahora como «producción» no puede ser nada propiamente mundano, sino divino. La «Idea» ya no es simplemente el sentido presupuesto en cada cosa, sino lo que ha engendrado dicha cosa desde su condición trascendente y subsistente. El auge de la religiosidad, en efecto, ha producido entre los griegos el sentimiento de que los dioses han abandonado la tierra y se han replegado hacia las alturas de un cielo sobrenatural, reabsorbidos por un principio infinito y absoluto que es visto como el único y verdadero Dios (y que filosóficamente sería representado por la Idea superior a todas: el Bien). Se produce así una proliferación de cultos que propugnan la reunión del alma humana con ese Dios ubicado en la cima de la creación.

Plotino comulga con este sentimiento religioso de carácter monoteísta, pero busca fundamentarlo filosóficamente. Por eso ya no se trata para él de enfatizar la «participación» misma (es decir, la *relación* de lo inteligible con lo sensible, como ocurría en Platón), sino de cómo lo «participado» (lo ideal) ha *creado* lo «participante» (lo sensible) y, en un segundo momento, de la posibilidad de un *retorno* de lo participante a lo participado. Este remonte, culminación de su filosofía, será el instante intensivamente pleno: el éxtasis o iluminación que, según Porfirio, Plotino alcanzó cuatro veces en vida.

Esta deriva de la religiosidad helenística, en cualquier caso, no surgió aislada del mundo oriental (como, en cierto modo, sí había surgido con la polis clásica). Más bien al contrario, ella misma fue favoreciendo una penetración cada vez mayor de modos de pensamiento ajenos al mundo griego: Oriente entra en Grecia porque esta está preparada para recibirlo debido a su propia experiencia de *crisis*, que la lleva a identificarse con otras culturas más que a distinguirse de ellas (véase, de nuevo, el recuadro sobre Filón). Pese a todo, no deja de aportarles su toque característico, algo que vemos reflejado precisamente en el neoplatonismo. Este movimiento coincide en el tiempo con la penetración definitiva del cristianismo en el Imperio, y cabría incluso definirlo como un último intento del pensamiento griego por afirmar su superioridad frente a la nueva religión monoteísta antes de ser definitivamente vencido y absorbido por ella.

Las «enmiendas» a Aristóteles y Platón

Podemos decir ya sin más rodeos que el neoplatonismo nace de un interés consumado por superar la diferencia de naturaleza entre lo participado (la «Idea») y lo participante (la «cosa»), y por hacerlo además dando prioridad al primero de los dos términos, que pasa a ser el objeto eminente de la filosofía. Dicho de otro modo, para los neoplatónicos no se trata exactamente de negar el dualismo platónico, sino, en función de sus nuevos intereses religiosos, de negar que ese dualismo sea insuperable: *lo sensible puede reunirse con lo inteligible*. Ahora bien, muy pronto se dan cuenta (y Plotino es quien mejor repara en ello) de que esta reunión jamás tendrá lugar partiendo de una ascensión de los mortales a las alturas de la eternidad: por ejemplares y virtuosos que sean los candidatos, la transición desde la imagen a la idea, como desde lo temporal a lo eterno o desde lo finito a lo infinito, es conceptualmente imposible, porque implica un salto que la razón no puede explicar (por intensa que sea una sensación no se termina convirtiendo en una idea clara: por bien esculpida que esté una estatua sigue sometida a la erosión de los meteoros). En cambio, tal vez sí sea posible atenuar ese salto tomándolo inicialmente al revés: como un *descenso* de lo inmortal a lo mortal; como una *degradación* de lo infinito en lo finito. Para emplear un lenguaje que se empieza a poner de moda en esta época (y que ya está insinuado, aunque solo metafóricamente, en Platón), toda la explicación debe partir del «Padre», y no del «hijo»; si lo sensible carece por sí mismo de la fuerza para elevarse a lo divino, lo divino, en cambio, sí posee la *generosidad* para crear lo sensible.

Esta manera de plantear la cuestión, de entrada, ya choca frontalmente con una de las nociones emblemáticas de la filosofía clásica: la concepción aristotélica de Dios (el famoso «motor inmóvil») que describía a una divinidad ajena al mundo y completamente ensimismada (Dios, nos decía Aristóteles, no piensa más que en sí mismo: es pura inteligencia o «pensamiento del pensamiento» —*noésis méseos*—). Precisamente por ello, en Aristóteles no podía haber nada parecido a una doctrina de la *creación* del mundo natural por parte de Dios: por más que imite torpemente al motor inmóvil, el mundo ha existido por siempre y desde siempre. Al ser *puro acto* (es decir, al estar siempre pleno y realizado en grado sumo), Dios no puede haber creado nada imperfecto y ajeno a él, pues la generación —que es un tipo de cambio— requiere de la «privación» y la «potencia» para ser explicada científicamente sin recurrir al milagro o el capricho. Aristóteles planteaba así una máxima desconexión (de nuevo, la distancia o la diferencia «clásica») entre el mundo sensible y el dios inteligible que solo quedaba aliviada, en parte, por el «amor» que las cosas sienten por el motor inmóvil: nos movemos, decía el Estagirita, precisamente porque aspiramos a dejar de hacerlo tras haber realizado nuestros fines, para reposar y

parecemos mínimamente a los astros que, en su circulación eterna por la parte superior de la bóveda celeste (y más semejantes, por tanto, al principio inmóvil que anima todo lo existente), están prácticamente libres de turbación por ser casi inmateriales[27].

Ocho siglos después, sin embargo, esta concepción no puede traducirse para Plotino más que en la noción de un Dios *impotente*, un Dios que no es nada en potencia o que es potencia de *nada*. Esta perspectiva le angustia hasta tal punto que lo primero que hará será violentarla: en su versión modificada ese motor inmóvil, en virtud de su infinita potencia, *engendra* el mundo natural. Pero ello exige que el Uno (como Plotino se refiere a Dios) ponga *algo de su parte* a fin de no estar tan aislado. Es como si de pronto Dios osara salir de sí y atenuar la diferencia entre él y las cosas: *el mundo debe estar contenido en potencia en Dios*. Pero esta operación no es coser y cantar. Desde la perspectiva filosófica, implica unas enormes dificultades que exigen movilizar toda una serie de conceptos nuevos. En cierto modo, todo el sistema de Plotino consistirá en lidiar con esas dificultades: hacer de esa Creación del mundo (incluyendo en ella a nuestras almas individuales) algo digno del principio trascendente, y no una vulgar copia de la reproducción biológica o la fabricación artesanal: el Uno no es ni un animal ni un carpintero que deba ir a buscar la materia prima a otro lugar.

Pero Aristóteles no es el único autor que debe ser «enmendado» por Plotino. Para ilustrar en qué medida tampoco Platón había «resuelto» la cuestión de la participación, podemos echar una ojeada rápida a uno de los lugares donde se ocupa de ella de un modo más explícito: una vez más, el *Timeo*, el diálogo más citado por Plotino y texto de referencia de los neoplatónicos.

Para decepción de sus intérpretes, en efecto, Platón había ofrecido en el *Timeo* una aparente «solución» (o, como él dice, un «discurso probable») que no contentó a nadie. La cosa parecía bien encaminada: un demiurgo habría operado la unión entre ambos mundos modelando las cosas sensibles a *imagen* de los paradigmas o modelos inteligibles. El problema es que, por varias razones, este Dios no resolvía gran cosa a ojos de los platónicos posteriores, pues ni lo «visible» ni lo «inteligible» eran obra suya: él se limitaba, cual artesano, a dar forma a las cosas sensibles sobre un misterioso receptáculo o soporte intermedio entre ambos que hacía de «tercer género»[28]. Platón, entonces, más que aclarar la cuestión del origen del mundo sensible a partir del inteligible, multiplicaba los problemas: ni explicaba de dónde surgían ideas y materia indeterminada (que eran planteadas como dos absolutos frente a frente), ni cuál era su relación con el Demiurgo, ni, finalmente, en qué consistía esa misteriosa operación en la que ambos se mezclaban para dar lugar al «alma del

mundo» y, a partir de esta última, el cosmos espaciotemporal era ordenado como una *imagen* de la eternidad.

Más esperanzadora, a este respecto, era la *República*, donde Platón había ensayado años antes del *Timeo* otra «solución» al problema con la introducción de un principio superior al ser y a la inteligencia. La Idea de Bien, en efecto, habría creado todas las demás ideas sin sufrir merma alguna, y todas participarían de ella al modo de rayos de luz procedentes del Sol. Por desgracia, Platón no iba mucho más allá de esta imagen poética (y ya sabemos lo poco en serio que se tomaba Platón, políticamente hablando, a los poetas) en unos pasajes tan bellos como breves. Con ello parecía sugerir la fatídica conclusión de que todo relato de fundación estaba condenado a no ser más que un mito.

Esta impresión se ve corroborada por el diálogo que seguramente representa la cumbre literaria de Platón, el *Fedro*, donde comparece el célebre mito de la procesión de las almas, tan sublime como ajeno a la dialéctica. El relato, descrito por Sócrates simplemente como un ejemplo de discurso lírico bien compuesto (e incluso como un «juego»[29]), se ocupaba de relatar el modo en que las almas, representadas como aurigas en carruajes alados, transitan entre el mundo sensible y el inteligible en un ciclo de reencarnaciones. Así, al morir nos elevaríamos al límite superior del universo a contemplar con dificultad las Ideas que yacen al otro lado y que en un nuevo nacimiento, tras la caída en el cuerpo y la pérdida de las alas, recordaremos vagamente. Este recuerdo, al volverse claro en vida gracias a la filosofía, hará crecer las alas y nos preparará para una ojeada más duradera en nuestra próxima muerte, lo que a su vez dará lugar a una vida subsiguiente más plena.

Finalmente, estaban las denominadas «doctrinas no-escritas», que supuestamente Platón habría impartido hacia el final de sus días, y en las que se apelaba a un doble principio productor del universo: el Uno y la Diada. Una vez más, en efecto, la Diada, multiplicidad indefinida[30] (menos que ser), se subordinaría al Uno, determinación absoluta (más que ser), como la materia a su forma, y así ambos darían lugar a la totalidad del *ser* (el mundo que habitamos), que constituiría una suerte de territorio intermedio atravesado por ambos principios. El problema, de nuevo, era la *duplicidad* del principio (una contradicción en los términos) en función de la cual el maestro parecía obstinadamente empeñado en declarar el dualismo como insuperable (pues ambos principios metafísicos actuaban en oposición dialéctica, uno en función del otro, para dar origen al mundo). Seguimos sin saber qué relación puede haber entre el Uno y la Diada múltiple: si ella le es absolutamente ajena y es tan originaria como él, ¿por qué llamarlo entonces «Uno», y no «acto» o «forma»?

Así pues, los platónicos se encontraban ante una serie de planteamientos aparentemente incompletos que, para colmo de males, a menudo habían sido

enunciados por el maestro en forma de mitos o relatos. La dialéctica que Sócrates ponía en práctica en los diálogos, por su parte, por más incisiva que fuera, nunca llegaba al punto de ofrecer *soluciones*, pues o bien era interrumpida prematuramente por falta de tiempo o bien abocaba a paradojas y problemas sin solución, lo que sembraba la desazón y el pesimismo entre los dialogantes. Entre unas cosas y otras, el lector puede comprobar que los diálogos platónicos sencillamente no concluyen alcanzando la verdad definitiva sobre este asunto: solo se ven *interrumpidos* («Pero vámonos yendo ya, que el calor se ha mitigado»)[31].

Platonismo medio y neopitagorismo

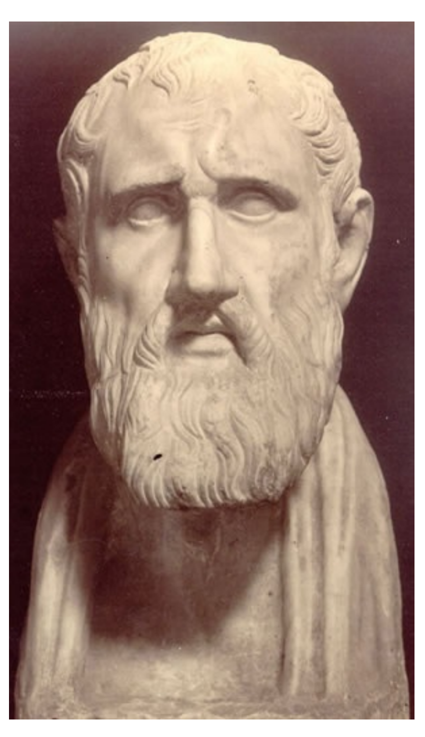
El platonismo es un movimiento filosófico que se prolonga durante al menos seis siglos hasta llegar a Plotino, y se caracteriza por el espíritu escolar y la voluntad de sistema. Los sucesores de Platón se inclinaron por buscar una *continuidad* de creación entre el primer principio y el cosmos sensible, lo que constituía ya un abandono de las posiciones problemáticas del maestro. Tras algunos ataques de escepticismo, a partir del siglo II a. C. la Academia se orientaría hacia el eclecticismo, la mezcla de tendencias, abriendo la puerta a influencias estoicas, aristotélicas y, progresivamente, religiosas. El fin de la primera etapa es señalado en el 86 a. C., cuando el emperador romano Sila ordena talar los árboles centenarios de la Academia y el Liceo para construir máquinas de guerra y asediar Atenas. La sede de los estudios platónicos se traslada entonces a Alejandría, donde experimenta un nuevo florecimiento. Se inicia así el «platonismo medio», caracterizado por hacer de la pretensión de asemejar al hombre a la divinidad la aspiración de la filosofía.

Al mismo tiempo, desde el siglo III a. C., coincidiendo con la pérdida del impulso original de la filosofía clásica, se produce en la Academia un resurgimiento del pensamiento de Pitágoras (quien vivió en el siglo VI a. C.). Según autores neopitagóricos como el sirio Numenio, discípulo de Filón de Alejandría, el Uno obraría sobre la Diada múltiple engendrando ideas y números que harían las veces de modelos de las cosas. Así, el Uno sería el origen de toda la *proporcionalidad* en el universo.

El mito de la dialéctica y la dialéctica del mito

Ante esta difícil tesitura, Plotino tiene un *plan*. Con su clarividencia característica, puede ver que la salida al problema pasa por aunar las virtudes de la poesía y de la filosofía, del mito y de la dialéctica racional, en una nueva forma de sabiduría. ¿Cuál es esa nueva sabiduría? La *contemplación* (en griego *théoria*). Con ello se refiere a algo que no es ni la producción de historias *en el tiempo*, lo que alcanza verdades, pero son verdades metafóricas y «sensibles», ni la actividad discursiva, lo que ciertamente se da en una sucesión lógica (y no meramente cronológica) pero que, al contrario que el mito, no alcanza a ir más allá de sí (partiendo del razonamiento, Sócrates nunca puede dar cuenta de la fundación del cosmos o de la relación entre lo divino y lo terrenal —que implica un salto en el que siempre resbala y cae—, como si tuviera que pagar su rigor con su improductividad). Así pues, se hace necesario fusionar mito y *lógos*, volviendo la dialéctica más mitológica (para hacerla afrontar el problema de la creación) y la mitología más dialéctica (para dotarla de rigor conceptual).

Los estoicos. El fuego de la razón



Busto de Zenón de Citio, fundador del estoicismo.

Nacido en el pórtico norte del ágora de Atenas (la *stoa*) en el siglo IV a. C., el estoicismo se consagró como una de las escuelas filosóficas más longevas y sistemáticas de la antigüedad. Disconformes con el idealismo de Platón y Aristóteles, los estoicos hicieron descender la razón (*lógos*) al mundo corpóreo, asimilándola a un principio activo de tipo ígneo que se difundía a través de la materia y estructuraba el cosmos sensible. De forma paralela a su física (según la cual *todo lo real es corpóreo*), desarrollaron una potente crítica de la imaginación y del pensamiento cuando ambos funcionan al margen del cuerpo. En el terreno ético, el sabio debía aspirar a encarnar el momento presente aceptando el destino, lo que exigía desestimar tanto el pasado como el futuro por ilusorios («todo el futuro es incierto», decía el estoico Séneca). Según ellos, lo propio de un dios no es vivir mucho,

sino que a cada momento nada le sea ajeno. Algunos de los últimos estoicos célebres fueron Epicteto y su discípulo, el emperador romano Marco Aurelio, fallecido en el siglo II.

Ciertamente, Plotino no es pionero en esta búsqueda, aunque sí es el que la lleva más lejos. Ya desde la muerte de Platón, todo el platonismo académico se había caracterizado por la voluntad de *sistematizar* sus enseñanzas, traduciendo en dialéctica el contenido de los mitos y, al contrario, introduciendo un progresivo elemento teológico, de trascendencia, en la dialéctica misma, por el cual lograra darnos acceso al origen de las Ideas (lo que en el mito aparecía como el sol. Dios, el Bien, etc.) y, con ello, del mundo sensible en su conjunto.

En este sentido, Plotino no hace más que continuar esa labor, aunque con un talento genuinamente superior. Habiendo heredado de Platón las nociones de «Uno» (que viene a desempeñar el papel de la Idea de Bien de la *República*) y «alma del mundo» (según comparece en el *Timeo*), se esfuerza en multiplicar los intermediarios entre ambas movilizando la tradición clásica y helenística a la búsqueda de herramientas de mediación. Estas son fundamentalmente dos, pero al ser de origen diverso exigen ser adaptadas cuidadosamente. Se trata, en primer lugar, de los *eide* platónicos (formas o arquetipos en los que el demiurgo se inspira) y, en segundo lugar, de los *lógoi* estoicos (razones seminales en función de las cuales el mundo físico se mantiene estructurado). Lo que pertenece a Plotino, en suma, es el esfuerzo por franquear el dualismo de sus predecesores: su originalidad reside en querer transitar insensiblemente del *eîdos* (idea eterna) al *lógos* (estructura o razón que une las cosas), del *noûs* (inteligencia divina) a la *psyché* (alma humana).

En este marco, Plotino llamará «procesión» (*próodos*[32]) al movimiento por el cual todo lo real emana o fluye desde el principio superior en el que permanecía *implicado o* contenido virtualmente. Así, el objetivo de la procesión es sustituir el recurso platónico a los mitos por una verdadera *explicación* del Uno. La dialéctica platónica fracasa precisamente porque no admite que las cosas sensibles son incapaces de participar en lo inteligible si no están ya impregnadas de divinidad (es decir, si no «proceden» de lo alto). Por eso la procesión, que es un descenso de lo divino, debe anteceder lógicamente a la «conversión» (*epistrophé*), el segundo movimiento de la filosofía plotiniana, que es un ascenso. Se trata de una génesis espiritualista y trascendente del cosmos, pues el Uno es un principio incorpóreo y separado. Lo contrario, una génesis materialista e inmanente (la que pretenden los estoicos con el soplo vital o los epicúreos con los átomos), es sencillamente imposible para Plotino, pues, tal y como ya hemos dicho, y partiendo del dualismo platónico, si bien se puede llegar a entender que lo divino se *degrade*, sería imposible

explicar que lo caído se *eleve* por sí mismo. Para poder dignificar la materia, antes es preciso convencer al espíritu para que se haga cargo de ella.

Los epicúreos. Un naturalismo filosófico

La filosofía epicúrea se constituyó como un desarrollo práctico y moral del atomismo del presocrático Demócrito. Epicuro postulaba un universo pluralista, con infinitos mundos que nacían y morían por el encuentro y la separación de átomos en el vacío. Frente a las filosofías de Platón o Aristóteles, se apelaba, por tanto, a principios de tipo corpóreo, aunque se insistía en que nadie vería nunca un átomo por una cuestión de orden de magnitud: nuestros sentidos carecen de la sutileza necesaria, a la que sí accede el pensamiento. Epicuro aconsejaba alejarse del poder, pues los eventos históricos aceleran la disgregación interna de los mundos. De ahí su lema *láthe biósas* («vive ocultándote» o, más libremente, «consérvate»). Pese a ser contrarios a los excesos, los epicúreos consideraban benéficas las pasiones moderadas del cuerpo. Se congregaban en comunidades de «amigos» (como el Jardín de Atenas) en las que la filosofía tenía una función terapéutica, aunque hay en ella también un profundísimo análisis del conocimiento. La escuela floreció a partir del siglo IV a. C. y se prolongó a lo largo del Imperio romano, durante el cual se opuso al cristianismo y al resto de religiones históricas.



Epicuro representado por Rafael en el fresco *La Escuela de Atenas*.

Los retos de la nueva sabiduría

Plotino parte de la convicción de que la función del mito en Platón era la de presentar como un relato en el tiempo lo que es una necesidad misma del ser. En consecuencia, la procesión debe tener lugar al modo de una «derivación metafísica» de la inteligencia a partir del Uno, y del alma a partir de la inteligencia. Esta derivación no puede ser en ningún modo temporal: una vez puesto el Uno, la inteligencia y el alma deben «resultar» de modo intemporal y metafísico. Plotino llamará a estas tres nociones «hipóstasis», término que significa «lo que preexiste de antemano» (es decir, lo que yace tras la presencia inmediata o manifiesta) y que podríamos traducir más libremente como «nivel de realidad».

Como veremos en el capítulo siguiente, a partir del Uno suprainteligible surgirá la inteligencia suprasensible (el «Demiurgo» platónico) que alberga los inteligibles (lo que los platónicos llamaban el «mundo de las ideas»), y de esta, a su vez, surgirá el alma universal (o «alma del mundo» en Platón), contenida en la tercera hipóstasis. Será esta última la encargada de engendrar el espacio, el tiempo y la causalidad al producir las imágenes que se disponen en ellos, algo que hará valiéndose del trabajo de la razón (*lógos*), una facultad inferior en eminencia a la inteligencia pero de una importancia crucial. De hecho, la función del alma universal será nada menos que ir a buscar las Ideas en la Inteligencia y hacerlas descender al espacio y el tiempo bajo la forma de razones generatrices (los *lógoi* de los estoicos). Solo entonces podrán las almas individuales, por medio del trabajo de sus *lógoi* particulares (es decir, de su pequeña porción de razón), establecer distinciones *actuales* en el conjunto de la naturaleza, dando lugar a los seres vivos. Plotino elabora así la primera doctrina rigurosa de la individuación (la razón de ser de los individuos particulares) que encontramos en la historia de la filosofía.

El alma universal es, en suma, la pieza destinada a resolver el problema de la participación y a darnos una versión metafísica de los mitos de Platón. Aquello que Platón estimó que solo se podía contar mediante un relato, por medio de imágenes poéticas verosímiles, Plotino considera que se puede transformar en *explicación* y ser expresado mediante imágenes metafísicas *reales*.

En este marco, el reto de la filosofía plotiniana puede resumirse apelando a las dos operaciones intercaladas que necesita armonizar para que la procesión y la conversión funcionen. Plotino opera, en primer lugar, un trabajo de «encaje» jerárquico entre las piezas sueltas de las que la tradición disponía. Arriba está, inequívocamente, el Uno o Bien, seguido de la Inteligencia con todas las Formas. A continuación, el Alma del mundo con las razones seminales, y, finalmente, al fondo,

la materia (que ya no es ninguna hipóstasis al carecer de condición divina y, por consiguiente, de consistencia real, problema al que nos enfrentaremos en el próximo capítulo).

Ahora bien, para que esta vertebración de lo real cobre sentido y no se quede en una mera declaración de intenciones («vamos a poner orden en la sala»), no basta con establecerla: es necesario atravesarla con la otra gran operación del plotinismo: la vivificación de lo real, que podríamos llamar un principio de «amistad» entre los niveles metafísicos destinado a hacer que todo «cuaje»[33] y no se venga abajo como un castillo de naipes. El Uno es, como en Platón la Idea de Bien, el foco solar del que irradian todas las cosas y al que se vuelven para recordar el Bien. Y, por tanto, como en el motor inmóvil de Aristóteles, ellas tienden a él como a su finalidad, y en ese sentido él las mueve y las mantiene vivas. Sin embargo, el Uno no es ya meramente un principio separado del mundo: todo el universo de hecho *cumple* un doble movimiento de ascenso y descenso hacia él y desde él, como las sístoles y diástoles del corazón. Plotino concibe este movimiento, en buena medida, por inspiración estoica[34]. Nos invita, por tanto, a no ver un salto incomprensible entre las hipóstasis que él mismo ha erigido, sino un espacio *vivo* y *fluyente* donde las secuencias de ascenso y descenso se producen de forma suave, natural y necesaria.

Esta segunda operación es lo que Plotino expresará sirviéndose de imágenes muy fluidas, que inciden en la continuidad y no en la ruptura: el Uno es la raíz matricial que distribuye la savia por todo el árbol, o la fuente de la que mana un chorro inagotable[35]. El movimiento se da entre los dos límites o extremidades del sistema: por arriba, el Uno-Bien, superior al ser y a la vida; por abajo, la materia indeterminada, inferior, de nuevo, a ambos. Y entre medias, todo el espacio de lo vivo, lo real, lo que *es*.

La dificultad vendrá entonces de la necesidad de mantener esta suavidad de transición de lo más elevado a lo más degradado sin perder, por el camino, la condición *trascendente* y máximamente distinguida del primer principio (pérdida que daría lugar al panteísmo o confusión de la naturaleza con Dios), ni sin asimilar vulgarmente, en consecuencia, la creación del mundo a una cuestión biológica o artesanal. En suma, la dificultad procede de la existencia simultánea de un criterio de trascendencia y un criterio de inmanencia. A la resolución de este problema tendremos que enfrentarnos en los dos siguientes capítulos.

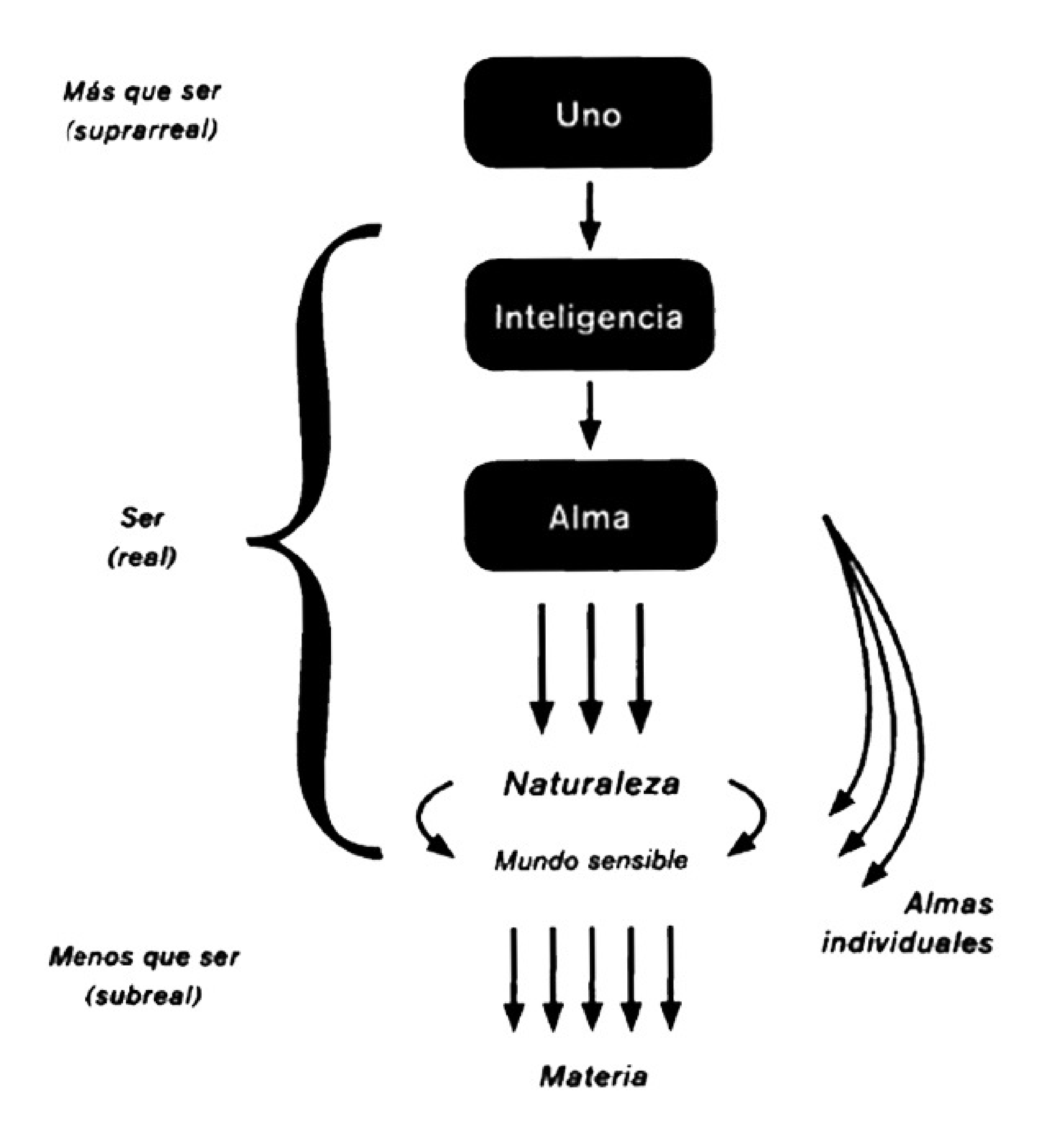
La procesión: todo emana de lo Uno

> Es un hecho que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no se separa de él. Y aun cuando tratares de separarla por uno de sus lados, la luz sigue suspendida del sol[36].

Antes de lidiar con cada una de las tres hipóstasis (así como con el fondo oscuro del sistema plotiniano: la materia), abordaremos en este capítulo las leyes de la procesión. Se trata de una serie de mecanismos de gran sutileza destinados a lograr el difícil acople entre las dos dimensiones («horizontal» y «vertical») de la filosofía plotiniana a las que hemos hecho referencia en el capítulo anterior.

El gran historiador de las religiones Henri Charles Puech describió el sistema de Plotino como una mística de la inmanencia (identidad de todas las cosas con el Uno) encuadrada en una metafísica de la trascendencia (distancia infinita del Uno respecto a las cosas). Esta fórmula es acertada porque ensarta, iluminándolas, las dos operaciones que conviven problemáticamente en las *Enéadas*. No debemos perder de vista este difícil encaje, pues es lo que definirá el «paso de baile plotiniano»: *somos en el Uno, pero sin que ello le suponga ninguna pérdida de su superioridad*.

Esquema de la procesión plotiniana



Las cinco leyes de la procesión

> Ahora bien, lo siguiente al Primero existe forzosamente; luego también lo último[37].

Si bien las leyes de la procesión nunca son explícitamente enumeradas por Plotino, reaparecen continuamente en sus escritos y son bien conocidas por los intérpretes modernos[38]. Su objetivo es poner de manifiesto que la trascendencia del Uno a la que el platonismo de escuela se había referido implica, en el fondo, la inmanencia. Esto quiere decir que no puede haber relación alguna entre realidades espirituales si no se produce una *absorción* de la inferior por la superior. Es lo que Plotino expresa afirmando que «el ser que procede del Uno no se separa de él, por más que no sea idéntico a él». Para ello, como veremos enseguida, cada hipóstasis debe *producir* la inferior en la medida en que *contempla* (y por tanto, en la medida en que permanece en sí). Según el filósofo alejandrino, esta fórmula es la única manera de no cortar los «amarres metafísicos» entre niveles (lo que los condenaría al aislamiento) ni de reducirlos, a la inversa, a una amalgama o papilla conceptual. Pasemos a ver cómo funciona este mecanismo con más detalle.

En primer lugar. Plotino establece una ley de *doble actividad* en función de la cual cada nivel de realidad, además de permanecer en su esencia (y precisamente en la medida en que *realiza* esa esencia), *emite* o *libera* una segunda actividad de un modo semejante a como el fuego, además de permanecer sobre la cosa que arde, libera un calor suplementario («todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida en torno a ellos y por fuera de ellos […], siendo una imagen de los que son sus modelos, de los que provienen»[39]). Esta ley se prolonga en la segunda, o de la *productividad de lo pleno*, resumida en la fórmula de que «todas las cosas, cuando ya son perfectas, engendran», algo que ya no es privativo de las hipóstasis, sino de cada cosa existente: así, por ejemplo, los animales se reproducen al alcanzar la edad de su plenitud, pero también las plantas y alimentos emiten un aroma, o el fuego y la nieve calor y frío, respectivamente.

Ambas leyes se resumen en el gran principio de la *exuberancia de lo real*, según el cual cada cosa, al estar en sí, *emite* una potencia adicional, que Plotino denomina a veces su «generosidad» o su «sobreabundancia». Como el origen de esta generosidad está en el Uno, hay que concebir la Inteligencia como el desbordamiento del Uno, y el Alma, a su vez, como el desbordamiento de la Inteligencia:

> Por ejemplo, en el fuego hay un calor que constituye su esencia y otro calor que proviene ya del primero cuando el fuego, al tiempo que permanece como tal, despliega la fuerza contenida en su esencia. Así es también, y con mayor razón, en el mundo superior: mientras Aquel permanece en su esencia, de su perfección y de la fuerza que está en Él, obtiene su existencia otra fuerza, nacida como lo es de una gran potencia, por cierto la más grande de todas (V 4,2).

El objetivo de las dos primeras leyes es esquivar la idea filosóficamente absurda de una creación a partir de la nada (aceptada, en cambio, por los cristianos), que representa el enemigo a este nivel inicial. El Uno debe estar preñado de mundo sin dejar de ser Uno. Y la manera que tiene de estarlo es «sobreabundar».

Pero esta especie de «donación» es enteramente altruista, gratuita, tan gratuita que no constituye disminución alguna para el «donante». De ahí el tercer principio, o de la *donación sin merma*. A fin de evitar introducir una división en el Uno o un movimiento que le saque de su quietud, es fundamental dejar claro que el «don» no es nada que el Uno pierda: emana o dimana de él, pero como un mero efecto o resultado, sin que ni siquiera él lo *sepa* («da lo que Él mismo no posee»[40]). Todo ocurre como si el Uno fuera una fuente infinita o inexhausta «que se hubiera entregado a todos los ríos sin agotarse en ellos, sino permaneciendo ella misma en quietud». Y lo mismo debe ser dicho, por analogía, de las otras dos hipóstasis: ambas producen lo inferior sin dejar de permanecer enteramente en sí mismas, sin fragmentarse ni mutar.

No obstante, el «don» que emiten las hipóstasis es establecido por Plotino como perteneciendo a un nivel de realidad inmediatamente inferior al donante, y en esta medida se distingue de una vulgar generación natural, donde lo engendrado pertenece a la misma especie que lo que lo engendra. En la procesión hay degradación, pero es una *degradación sin sobresaltos* (cuarta ley de la procesión), suave, progresiva y necesaria, que no deja «huecos» en la escala de los seres: del Uno a la Inteligencia y de la Inteligencia al Alma. Lo generado es un punto menos perfecto que lo generador porque la causa es superior a lo causado. Se trata, en suma, de un descenso continuo. ¿Hasta dónde llega este descenso? Para Plotino, hasta el *final*, es decir, hasta el límite inferior del ser, señalado por la materia en tanto no-ser. Este no-ser no es exactamente «nada», sino la negación de todo lo anterior. En este sentido, Plotino lo llama «el mal», pero solo para dejar claro de inmediato que la victoria del «Bien» queda patente por el hecho de que también el mal posee una necesidad o «forzosidad»: por más que permanezca en un escalafón casi inexistente, ha sido ensartado en la cadena de la generación. Dicho de otro modo, es el resultado de una fuerza superior, y por ello no es meramente *nada* o «a su aire»: posee una razón de ser o más bien de no-ser.

Finalmente, hay una muy importante quinta ley que podría denominarse *de la*

génesis bifásica o del «retorno de lo generado»: algo no es propiamente constituido como existente hasta que no se vuelve hacia su progenitor, momento en el cual se «llena» de contenido, adquiere una determinación y se perfecciona. Solo entonces comienza a emitir su segunda actividad, continuando así la cadena generatriz. Se trata de una creación en dos fases: «proódica» (procedencia o procesión) y «epistrófica» (retorno o conversión). Para que se establezca el contacto energético entre hipóstasis, la emisión (el don) debe hacer una parada técnica y «llamar a casa» en función de lo que Plotino denomina una «añoranza del progenitor» («toda prole añora y ama a su progenitor, sobre todo cuando el progenitor y la prole son únicos»[41]). Solo entonces entiende quién es y puede afirmarse en tanto tal. Es así como la procesión se continúa de una forma a la que Plotino alude como «automática», del mismo modo que, en el mundo antiguo, una cadena de hogueras en la montaña iban encendiéndose en cadena, cada una atenta a la anterior antes de activar a la posterior, para enviar un mensaje de alarma a grandes distancias.

Hay que hacer, no obstante, una puntualización: esta génesis en dos fases solo es aplicable a las hipóstasis segunda y tercera. Como es obvio, el Uno no tiene adónde volverse, porque es creación de sí (razón por la cual Plotino lo llama «supravida»), mientras que, por su parte, la materia no es propiamente una hipóstasis precisamente porque tampoco se vuelve, pero esta vez por incapacidad de *recordar* su procedencia. La materia es, entonces, lo que *se repite* indefinidamente (frente a lo que se *continúa*), sin adquirir jamás una actividad propia, razón por la cual tampoco emite ya nada inferior a ella. Pese a ser resultado de la procesión, ella misma permanece *condenada*, por su propio olvido, a no regresar al Uno, y es por ello que Plotino la llama «el mal». La materia es el *residuo* de la procesión.

El resultado de la aplicación de estas cinco leyes es que la realidad adquiere de pronto una doble faz. Es, sin duda, «vida», pues está atravesada por la potencia activa que emana o sobreabunda del Uno. Pero es también una vida o actividad *intelectiva* y *contemplativa*. Esto quiere decir que solo se constituye como real en el momento en el que se gira y «conoce» de dónde viene. Pero, en este sentido, conoce lo que ha perdido, recordando inmediatamente su falta de plenitud y su caída. Como Sócrates («solo sé que no sé nada»), es consciente de que ignora. De hecho, si la materia es solo a medias e insuficientemente real (recordemos que procede del Uno porque está inscrita en la escala, pero no es *convertible*), ello es porque es *olvido del olvido*, y no *recuerdo del olvido*. Puesto que no contempla, la materia ni siquiera sabe que ignora. Lo real a título pleno, en cambio, contempla el principio del que procede y se sabe engendrado, arropado, envuelto. Posee inteligencia (*nóesis*) y contemplación (*théoría*) en grados variables según su eminencia en la escala de los seres. Estos grados, al descender, introducen un progresivo «embotamiento»: emborronan u oscurecen la intelección («toda vida es una determinada intelección, solo que una es

más borrosa que otra, como lo es también la vida»), porque cada cosa no es idéntica a su progenitor, sino solo hecha *a imagen de él, es* decir, hecha *en otra cosa*. La acumulación de esta serie de generaciones múltiples es la causante de la degradación progresiva de los seres.

Crear sin salir de casa. El Uno

> Solitario en su solio empíreo, ese sí que es verdaderamente libre, pues ni siquiera es esclavo de sí mismo, sino que es solamente él mismo y realmente él mismo, supuesto que cada una de las demás cosas es a la vez ella misma y otra[42].

Para Plotino, todo existe y es lo que es en virtud de su unidad. La unidad es la *condición* del ser, pero el principio de la unidad es el Uno. Como ya sabemos, el Uno se ha puesto a sí mismo, lo que no quiere decir exactamente que se «haga venir al ser», pues él está más allá del ser en tanto su causa. La suya es, por tanto, una autocreación supraontológica y, por ello, supravital, siendo la vida la potencia activa que emana del Uno para dar lugar al ser.

A la hora de explicar esta autocreación, Plotino es, de nuevo, muy sutil. Nos dice que el ser se caracteriza por tener la causa en otra cosa que él mismo: en la unidad. Frente a filosofías como las de Aristóteles y Platón, la ontología o ciencia del ser nunca es lo fundamental en las *Enéadas*. Lo fundamental es la protología o teología: ciencia del Uno o de Dios. Más aún, Plotino afirma que todos los seres son lo que son por su tendencia al Bien («las cosas todas deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios»[43]): mientras no lo poseen, quieren otra cosa que ellos mismos, y en esta medida «son». El *ser* es definido entonces como una distancia entre dos términos, e implica por ello una multiplicidad. En este sentido, el Uno se denomina «Bien» desde la perspectiva de las cosas que aspiran a él. Y el ser, por su parte, es un índice de negatividad respecto al Bien pleno y total: al venir a ser, algo ya es una disminución, lo que da lugar a toda una escala de los seres en función de su distancia respecto al origen. Por eso el Uno-Bien es el único que se quiere solo y propiamente a sí mismo. Su voluntad es su unidad, sin resto o suplemento de esencia. De ahí que Plotino diga, por hipótesis, que es el único que se ha creado a sí mismo: no había nada que le fuera ajeno. Más que el ser o la esencia, es la actividad que crea la esencia misma, «acto primero» o libertad absoluta: «no debemos tener miedo de concebir el acto primero privado de esencia; su acto no está sometido a su esencia, sino que es pura libertad y, por ello, Él es por sí mismo»[44]. Esta tesis de la supertrascendencia del Bien, marginal en Platón, es absolutamente central y cardinal en Plotino.

Ahora bien, para que el Uno pueda crear el ser sin perder su unidad, es preciso que no salga de sí, pues de lo contrario devendría *dos*. La solución a este acertijo es, como ya sabemos, la ley de *doble actividad*: lo emanado sale de la fuente sin que esta haga o pierda nada en el proceso. ¿Significa esto que el ser es *posterior* al Uno?

¿Ocurre la creación en un momento determinado? Esto nos introduce en el problema de la temporalidad, que recorre toda la filosofía de Plotino como un fantasma que amenaza con disgregar el sistema y debe, por tanto, ser ahuyentado permanentemente. En relación al tiempo. Plotino nunca deja de multiplicar las sutilezas. Nos dice que el Uno es *más* que eterno («Él era lo que es antes todavía de que existiera la eternidad»), pues lo eterno se define por *ser* siempre del mismo modo: ahora bien, el Uno es superior al ser. Es el propio ser, en tanto emanado del Uno, lo que ya es eterno. Pero esto quiere decir que el ser no ha nacido en un punto u otro del tiempo: es *siempre ya creado* por el Bien y en función del Bien. Plotino busca distanciarse en este punto de los cristianos, que sí insinuaban una sucesión cronológica en la creación del mundo por Dios («al séptimo día descansó…»), lo que al filósofo alejandrino le parece una puerilidad, pues lo temporal es el modo de ser de lo sensible, que no contempla la unidad, como veremos enseguida.

Un segundo problema atañe a la definición misma: que el Uno sea superior al ser implica que de él no es posible predicar nada. Esta cuestión está en el origen de la teología negativa o mística que recorrerá toda la Edad Media. Dado que es imposible atribuir al Uno-Bien un predicado sin falsearlo, tampoco cabrá decir de él que «piense», lo que sí definía al Dios de Aristóteles. Según lo concibe Plotino, el Bien ha de ser eminente por sí mismo, no por el hecho de pensar. Todo lo que sea añadirle atributos es restarle grandeza:

> Luego quitándole todo sin predicar nada de él, sin atribuirle falsamente algo, se le deja como es en sí mismo, no testimoniando el «es» de los atributos que no se dan en él, como los que componen sin arte panegíricos que aminoran la gloria de sus elogiados al añadirles cualidades inferiores a sus méritos, por no saber componer el elogio verídico de las personas de que se trata. (V 5,13)

La insistencia en la anterioridad genética del Bien obliga igualmente a Plotino, como sabemos, a llevar a Platón más allá de sí mismo, perfilando doctrinalmente el contenido de los *Diálogos*. Así, el Bien ya no es una Forma («la Idea de Bien» que aparece en la *República* sería una expresión errónea en Plotino), pues eso lo anclaría a la Inteligencia que contiene las ideas. El Uno-Bien es suprainteletual. Hay, además, una importante segunda enmienda relativa al lugar: mientras que el Uno hipotético del que Platón hablaba en el *Parménides* no estaba en ninguna parte (pues eso le haría estar «en algo» distinto de él mismo), el plotiniano está *en todas partes y en ninguna, en todas las cosas y en ninguna*:

> el Uno está en todas partes; no hay donde no esté. Llena, por tanto, todas las cosas. […] Pero como además no está en ninguna parte, todas las cosas se

originan, sí, por él, pues aquel está en todas partes, pero son distintas de él, porque él mismo no está en ninguna parte (III 9,4).

Este galimatías es debido, según Plotino, a que el antecedente contiene en potencia a los consecuentes, pero no está contenido en ellos. Esta inmanencia inicial pero trascendencia final es una exigencia de la génesis. En función de ella, el Uno-Bien está «en todas las cosas», pero solo en el sentido de que todas manaron de él (sin que este pasado deba interpretarse en términos temporales, sino lógicos), y por tanto «dondequiera» que se encuentren irá con ellas como su causa. Y, sin embargo, no está en ninguna (en el sentido de que ninguna lo «contiene» y él les sigue siendo trascendente). El Uno-Bien, por todo ello, es «nulipresente» (trascendencia) y «omnipresente» (inmanencia), aunque bajo perspectivas diferentes (desde la procesión y la conversión, respectivamente). E igualmente, sin ser ninguna cosa, es *todas ellas*, en el sentido de que ellas estuvieron coimplicadas en su segunda actividad (su exuberancia o desbordamiento) y, por tanto, *explican* esta actividad. De nuevo, tenemos la doble perspectiva proódica y epistrófica en que consiste el «paso de baile» plotiniano: en tanto están *complicadas*, las cosas le pertenecen como su potencia y, por tanto, vuelven a él (perspectiva de la conversión); en tanto esta potencia es *explicada*, ellas salen de él y le son ajenas (perspectiva de la procesión).

Este nuevo malabarismo conceptual se debe a que Plotino no quiere perder la génesis, pero tampoco quiere caer en el panteísmo o identificación de Dios con la naturaleza. Esto último equivaldría a un anarquismo metafísico, pues Dios dejaría de ser superior al ser, perdiéndose entonces su jerarquía y su soberanía. A lo largo de toda la Edad Media, esta posibilidad será perseguida con virulencia por los guardianes de la fe cristiana, que se inspirarán con frecuencia en razonamientos plotinianos y neoplatónicos para condenar a los herejes.

En todo caso, la perspectiva de la conversión lleva finalmente a Plotino a deslizar una especie de principio analógico en función del cual el Uno-Bien es «casi» vida, «casi» ser, «casi» actividad y «casi» intelección. Este «casi» es la manera de dejar la vía abierta a un retorno, a una asimilación de todos los niveles entre sí, pero sin que ello suponga un menoscabo de la superioridad del Uno.

En resumen, por tanto, la doctrina plotiniana del Uno-Bien se establece en el punto de confluencia de una triple teología donde cada una exige ser matizada inmediatamente por otra en un círculo explicativo:

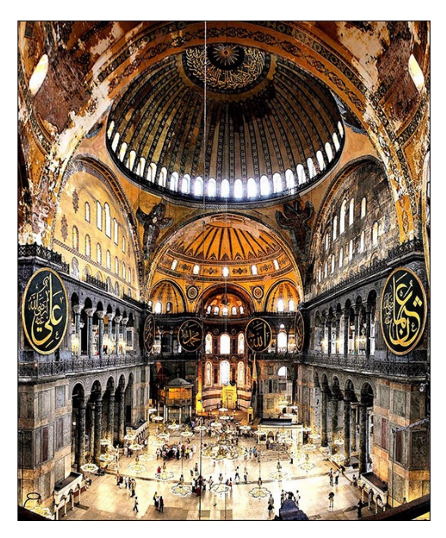
1. Teología negativa: *el Uno no es ninguna de las cosas, pues es más que ser*. Ahora bien, esto asemejaría al Uno a la materia, que igualmente es no-ser, por lo que no basta.

2. Teología trascendente: *el Uno está más allá de todas las cosas*. Ahora bien, no por ello se rompe la continuidad de la cadena procesional.
3. Teología analógica: *el Uno, en cierto modo, es todas las cosas*. Ahora bien, no por ello deja de ser eminentísimo.

La integración de estas tres teologías, en la que cada uno de los postulados (negativo, trascendente, analógico) corrige al anterior, da lugar a la *causa emanativa*: el Uno produce la realidad entera sin confundirse con ella, sin salir de sí y sin perder su eminencia.

Luminismo y arte bizantino

La filosofía rara vez se desconecta de otras manifestaciones artísticas, aunque cada una conserve sus medios expresivos. El recurso neoplatónico a la concepción emanativa de la causa coincide en el tiempo (siglo III-VI) con el progresivo gusto alejandrino (y en general de la parte oriental del Imperio romano) por un arte intelectual, luminista, que no representa figurativamente cosas sensibles, sino que incide en el venir a ser de las mismas a partir de un rayo de luz. Es lo que vemos en muchas iglesias bizantinas, como la majestuosa Santa Sofía de Constantinopla (hoy Estambul), inaugurada en el 360. En ellas, la arquitectura parece rendir homenaje a la continuidad de la creación, sugiriendo la posibilidad de una fuga hacia un nivel superior de la misma. Mosaicos, vidrieras o huecos de ventana son a menudo un vehículo para tematizar la luz solar, que habitualmente pasa desapercibida en espacios cerrados.



La catedral de Santa Sofía o Hagia Sophia, construida en el siglo IV en Constantinopla (actual Estambul), es uno de los grandes monumentos del luminismo bizantino.

La llanura de la Verdad. La Inteligencia

> Por intermedio de la Inteligencia, de lo Uno procede la multiplicidad, porque la Inteligencia, incapaz de contener la potencia que recibe de Él, la fragmenta y la multiplica, con el fin de poderla soportar así parte por parte[45].

Como sabemos por las leyes de la procesión, la Inteligencia debe constituirse en dos fases o etapas. En esta sección precisaremos esta bifasia, que la divide en *incoada* y *perfecta*[46], así como las peculiaridades metafísicas de esta segunda hipóstasis que Plotino define como «un Dios segundo» o «el viviente perfecto».

Sabemos que la Inteligencia procede del Uno. Aquí da comienzo la primera fase o de «incoación». Si ella es luz, según el símil platónico, hay que decir, en cambio, que esta luz no la ha sacado el Bien de sí mismo (no la tenía guardada «bajo la manga»), pues entonces habría que postular algo así como una luz anterior a la luz y una multiplicidad de partida. Es, al contrario, una luz que «fulge» como un efecto del Uno-Bien, y que no preexiste a esta condición de efecto[47]. Plotino alude en ocasiones a una irradiación circular lumínica («al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo»), por parecerle más precisa que la emanación líquida del agua, pues es más fácil imaginar a la primera no implicando *gasto* para la fuente.

Cuando describe en detalle la fase de «incoación», Plotino nos dice que del Uno nace una materia ideal o «una vista que no ha visto todavía». A su entender, esta es la forma correcta de referirse a la Diada indefinida de los platónicos y pitagóricos, que también era lo inmediatamente *otro* a partir del Uno. Para Plotino, sin embargo, no es un principio complementario del Uno, sino *segundo* y surgido de él, pues constituye su sobreabundancia de vida. Esa vida no es propiamente una hipóstasis, ya que todavía debe adquirir un límite y una determinación, lo que solo logra deteniendo su marcha (*stásis*) y volviéndose al origen (*epistrophé*), tras lo cual, ya sí, puede pasar a contemplarse a sí misma (*horásis*):

> Y este ser, una vez originado, se volvió hacia Él y se llenó y, al mirarse a sí misma, se convirtió en Inteligencia […] Su detenimiento frente a Él dio origen al ser, mas su mirada hacia sí misma generó la Inteligencia (V 2,1).

Esta secuencia de detenimiento-retorno-visión constituye la segunda fase de la génesis o de «perfección», en la que esa vida en tanto «materia ideal» deviene Inteligencia perfecta: por haberse detenido, ella conoce en sí misma límites fijos y, por ello, a su vez, se puede autoconocer. Como dice Émile Bréhier, «la vida es un

acto derivado del Bien, y la Inteligencia es este acto mismo cuando recibe un límite». En ese momento, la visión se actualiza en un objeto, que es ella misma en tanto nivel de realidad consolidado. Ahora sí se puede decir de la Inteligencia lo que Aristóteles decía del motor inmóvil: es pensamiento de sí misma, y en esta medida es una *unidad de ser*. Pero esto le supone ya una pérdida respecto al Uno, razón por la cual Plotino la llama a veces «unidual». Maticemos en qué sentido esto es así.

La materia inteligible adquiere una consistencia al volverse al Uno: ella *es* en tanto recuerda la unidad. Este recuerdo indica ya una disminución, pues no es presencia plena del Uno, sino presencia a distancia, desdoblada. Es lo que Plotino expresa diciendo que la materia inteligible no conoce al Uno más que fragmentándolo, razón por la cual la única forma rigurosa de acceder a él será la vía negativa y mística (el Bien queda oculto a la vista en su «sanctasanctórum»). Tal y como diríamos vulgarmente hoy, el modo en que la Inteligencia ve al Uno no es completamente «objetivo». No podría serlo sin ser a la vez «subjetivo»: la Inteligencia contempla a través de su prisma caleidoscópico, y en este sentido *pluraliza* el Uno, rebajándolo a un universo de Ideas o Formas de donde ella misma obtiene su estructura interna: el famoso «mundo inteligible» de los platónicos. Plotino opera aquí una combinación de Aristóteles con Platón: lo que el pensamiento piensa no es exactamente «él mismo», sino las ideas que están en él. Estas ideas no le son exteriores como piedras, leños o pesas en una balanza, lo que sería grosero; cada Forma individual es una pequeña Inteligencia, una contemplación en sí misma. La Inteligencia se multiplica así al estilo fractal: es «unimúltiple» o unidad múltiple de pequeños intelectos «uniduales» (sujeto y objeto de sí mismos).

Por todo ello, y en virtud de su naturaleza inmediatamente inferior al Uno, la Inteligencia comprende tres elementos: pensamiento (conocimiento del Uno), ser (distancia con el Uno) y vida (conexión con el Uno), por lo que Plotino la llama «el viviente perfecto», que incluye o complica a todos los vivientes inteligibles. A este nivel se puede decir que «todo está en todo» (Anaxágoras), pues la inteligencia es como «la ciencia con sus teoremas»[48] o una *llanura de la verdad* donde nada inteligible es superior o inferior a nada y todo queda a la vista. Según una imagen tomada de la *Ilíada*, Plotino la define como un lugar inespacial y eterno donde es fácil vivir, o como una vida llena de luz, esplendor, transparencia y colorido, donde no hay nada oscuro u opaco y todo es transparente a todo. Hoy hablaríamos de una fotografía del mundo tomada desde todos los puntos de vista y sobre una placa traslúcida. La separación entre estos seres no es «local» o «real», sino solo *formal o metafísica*. Esto le lleva a fórmulas necesariamente paradójicas, como que «uno cualquiera es todos al par que uno solo»[49].

En suma, las Ideas son, respecto a la Inteligencia, como olas en un océano. Si solo atendiéramos a esta hipóstasis, hablaríamos de la filosofía de Plotino como de un bello panteísmo idealista. Pero al reintegrar este nivel en la procesión global, vemos que la secuencia ha evolucionado desde el Uno, donde el ser emanaba al modo de un efecto («lo que proviene de él no está desconectado de él, aunque tampoco es idéntico a él»[50]). De la emanación hemos pasado a la inmanencia: ni la Inteligencia sale de sí para pensar ni su objeto de pensamiento le es distinto.

Audaz exploradora. El Alma

> —Entonces, si lo inteligible es trascendente, ¿cómo es que el alma se encarna en el cuerpo?
> —Porque todo ser que sea solo inteligencia vive impasible […] y se queda allá por siempre […]; pero el ser que, estando a continuación […], conciba además un deseo […], avanza ya más adelante, por así decirlo; y deseando poner orden conforme a los seres que vio en la inteligencia, como fecundado por ellos y sintiendo angustias de parto, se afana por producir y crea[51].

Teniendo en cuenta que es la destinada a comunicar los dos mundos (inteligible y sensible), se puede decir que la doctrina del Alma es la que concentra las grandes aportaciones del plotinismo: su filosofía es esencialmente una *psicología*. En este apartado nos ocuparemos de la génesis, estructura y actividad propias del Alma, así como de la problemática general a la que ella responde[52]. Debemos ir muy despacio para no perdernos en la delicada secuencia argumental de Plotino.

El problema al que responde su noción dinámica de alma es el que ya conocemos: la inverosimilitud de las explicaciones habituales acerca del modo en que el mundo sensible es producido a partir del inteligible. Se trata, más concretamente, del problema del *vínculo*, que en Plotino funcionará sobre una continuidad de base, no sobre una ruptura o distancia excesiva como ocurría en Platón. Y ello, a su vez, sin perder la noción de trascendencia de lo inteligible (segunda hipóstasis) respecto a lo sensible (que quedará ubicado justo bajo la tercera, como veremos enseguida).

Antes de seguir avanzando en la exposición de la génesis y la estructura del Alma, conviene hacer una observación general. Para Plotino, toda fuerza activa en la naturaleza (y no solo los animales y plantas, como ocurría en estoicos o aristotélicos) es un alma: generaliza así ilimitadamente el animismo, haciendo de él un *dinamismo* (*dynamis* se suele traducir del griego como «fuerza»). De esta concepción nacerá el «Alma del mundo» (expresión que Plotino toma del *Timeo* y que tendremos que precisar) concebida como un océano espiritual en el que se baña la realidad sensible. Frente a lo que será el mecanicismo moderno y su mundo-máquina, por tanto, el mundo sensible para Plotino conserva la espiritualidad, sin que ello implique negar su materialidad.

Pasemos ahora a la génesis del Alma. El proceso es idéntico al de la Inteligencia: primera etapa donde obtenemos un Alma potencial o «materia psíquica» y segunda etapa donde, al volverse a su progenitor, se determina, consolida y perfecciona. Una vez más, la materia psíquica emanada de la Inteligencia no es materia «a secas», sino una potencia «hermosa, noiforme y simple». El Alma se determina debido, de hecho,

a la implantación en ella, al modo de *don*, de una pequeña inteligencia inmanente por parte de la Inteligencia trascendente.

Incidamos un poco más en la relación que mantienen la segunda y la tercera hipóstasis. Como escribió Émile Bréhier, el sistema de Plotino nace de un esfuerzo por suprimir todo lo que hay en la realidad de opaco a la vida espiritual. Es un luminismo radical: la luz debe llegar a todas las cosas. Para ello, es preciso ver en qué medida entra en juego la relación del Alma con la Inteligencia. Plotino viene a decirnos que el problema planteado por la existencia de lo múltiple en el mundo se resuelve apelando a la aspiración común de todas las almas a contemplar en el mismo intelecto. *Hay muchos «afueras», pero solo un «adentro»*. En virtud de esta aspiración intelectualista, no hay que decir que haya un alma fragmentada individualmente, sino una unión de almas hipostasiadas en un Alma única. Las almas individuales forman un sistema que se *corresponde* con el de las ideas del intelecto. Por tanto, el Alma contempla, aunque a diferencia de la Inteligencia, su objeto de contemplación (las Ideas) es algo diferente de ella misma. Por eso se la llama «heterointelectiva», siendo su inteligencia como la luz de la luna, que llega de forma reflejada. En este sentido, cuando el Alma conoce lo hace sabiendo que ha perdido lo que sabe. Porque lo que sabe no le pertenece, sino que le es lejano y superior. Ese es el drama de su caída: *cuanto más sabe, más sabe que ignora*.

Esta heterointelección conlleva una «buena» y una «mala» noticia. La buena es que el plano de las almas se libera de la tiranía de un destino interior al mundo sensible (en el que creían estoicos y gnósticos, por no hablar de los astrólogos) y es, al contrario, vinculado directamente con el orden inteligible.

La «mala noticia» nos conduce, en cambio, a la estructura interna del Alma. Hasta aquí todo seguía el esquema riguroso de la procesión plotiniana. Sin embargo, esta tercera hipóstasis introduce una particularidad en su composición, y es que no posee un único nivel, sino dos: alma superior e inferior. Entre ellos, Plotino va a plantear una procesión interna, aunque mucho más controlada y sutil, que no llega a consolidar una cuarta hipóstasis. La causa de este descenso interno es precisamente la inquietud de que es presa el Alma al no poseer los inteligibles más que «de prestado». Como no consigue limitarse a amar la Inteligencia, a la facultad «noética» (pensamiento estático) añade la «dianoética» (pensamiento móvil), y con ella un *deseo de devenir* que equivale a un estar «fuera de sí». De este modo se prolonga en un alma inferior, también llamada «Alma del mundo» o «Alma universal». Esta alma descendida, todavía autocontemplativa aunque ya embotada, silenciosa y borrosa, «especie de ensoñación de la sabiduría del Alma superior», se pone a organizar la exterioridad (el «fuera de sí») en función de su inteligencia incompleta, dando lugar al mundo sensible como una franja intermedia entre lo espiritual y lo material, entre el ser y el no-ser. En la medida en que el Alma realiza este trabajo de organización de

lo sensible. Plotino la denomina «naturaleza» (*physis*). Al mismo tiempo, él excusa esta caída en lo exterior diciendo que es la única forma de autoconocerse plenamente que tenía el Alma: si hubiera permanecido en su zona superior, habría ignorado sus propias potencias, que le exigían *separarse* de lo puramente inteligible y *devenir*.

El objetivo filosófico de esta división interna en el Alma es profundo. En lo concerniente a la cuestión psicofisiológica, Plotino piensa, como la mayoría de los antiguos, que el alma es un fluido sutil que se entrelaza con los cuerpos. Sin embargo, él quiere recalcar que lo hace *sin confundirse* con ellos, lo que inevitablemente nos recuerda a la tesis de la *unión inconfusa* de su maestro Amonio Saccas. Es por ello por lo que recurre a sus dos niveles metafísicos: el Alma superior o trascendente está separada del cuerpo y es representada por Afrodita (o Venus) celeste: la inferior o inmanente se mezcla con el cuerpo y es representada por Afrodita popular en su versión amable o bien, en su versión torturada, por Prometeo encadenado[53]. Las dos partes del Alma no dejan de hacer una, pero difieren por el ámbito con el que comunican: lo inteligible y lo sensible, respectivamente. Por eso en vez de «unimúltiple» (como la Inteligencia con las ideas), el alma es «una y múltiple», o «indivisa y dividida en los cuerpos», lo que refleja su menor grado de eminencia. A fin de comprender esta polaridad, es necesario entender el alma no como algo estático, sino como un balanceo o movimiento oscilante de ascenso y descenso.

Debido a este vaivén, en lugar de conocer de forma intuitiva o instantánea, el Alma lo hace discursiva o secuencialmente, lo que la lleva siempre querer ir siempre *un poco más afuera de sí*, al momento siguiente, como una audaz exploradora. De este modo el alma crea el tiempo como su primera obra, y lo hace al modo de una *imagen móvil de la eternidad* de las ideas. Aunque esta temporalización de lo eterno pueda parecer una caída en desgracia, la concepción plotiniana del tiempo constituye otra de las «buenas noticias» que anuncia su filosofía, pues es la garantía de que lo sensible, que se hunde parcialmente en la oscuridad de la materia, conserva todavía un *orden* (precisamente el orden temporal): «no hay nada en él [mundo sensible] que no participe del alma; es como una red lanzada en el mar; vive íntegramente penetrada de agua [espiritualidad], pero no puede apropiarse del agua en que vive».

Todo lo cual nos conduce hasta la operación o actividad propia del Alma en su creación de lo sensible. Esta cuestión, en Plotino, aparece inicialmente como respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué recibe el Alma de su contemplación intelectual? ¿Cuál es propiamente su contenido, ya que no pueden serlo las ideas de la Inteligencia? He aquí el paso a la teoría del *lógos* plotiniano, traducido habitualmente como «razón» o «raciocinio».

Del mismo modo que la Inteligencia no conseguía volverse y mirar al Uno sin hacerlo un objeto de conocimiento (y por tanto, en cierto modo, múltiple), el Alma no

consigue volverse a la Inteligencia y mirar las Ideas sin dividirlas todavía más, dando lugar a los *lógoi* o «razonamientos», que son imágenes de las ideas. Llamados a menudo «razones seminales», funcionan como herramientas productoras del mundo sensible. Valiéndose de ellos, el alma inferior (o «naturaleza») irá organizando su propio «afuera» a la vez que desciende en la escala de la procesión: *crea en la medida en que trabaja*, y lo que crea son organismos naturales. A lo largo de este proceso, el Alma permanece en contacto con dos niveles del ser: «El alma, al proceder, deja su parte superior en el lugar inteligible que su parte inferior abandona; pues si la procesión la hiciera abandonar esa parte superior, ya no estaría en todo, sino solamente allí adonde la procesión conduce»[54].

En este sentido, Plotino hace converger dos visiones del alma procedentes de dos tradiciones muy diferentes. La animista de los estoicos, según la cual el alma era vista positivamente, como fuerza organizadora de la materia, y la órfico-pitagórica, donde el alma es vista negativamente, como una degradación de lo divino en su caída a lo sensible. El pensador neoplatónico quiso así unificar y sintetizar toda la filosofía griega, lo que según Hegel efectivamente logró. El Alma plotiniana, mediante el *lógos* creador, salva el abismo platónico fundiendo las tradiciones materialista e idealista.

La resultante de esta operación ya es propiamente sensible. Posee un despliegue en el espacio y el tiempo, que son los modos en que las cosas exteriores al Alma son de forma múltiple («aquí», «ahora»). Por tanto, en Plotino el *lógos* existe en los tres niveles de influencia del Alma: alma superior, inferior y el mundo sensible. Esta distinción operativa en tres niveles va a resultar decisiva por una segunda razón de la que nos ocuparemos en detalle en el próximo capítulo, y es la que atañe a la condición humana. En efecto, es solo una vez la naturaleza ha organizado el mundo sensible que se produce un segundo descenso por el que las almas individuales pasan a tomar posesión de los organismos resultantes. De este segundo descenso, como de todo el trabajo del *lógos*, Plotino nos dirá una vez más que se produce *en la eternidad*, de forma intemporal e indivisa, debido fundamentalmente a que el alma superior no deja de estar en contacto con la Inteligencia durante el proceso, por más que su resultado o producto sea él mismo temporal y múltiple. Las órdenes o *lógoi* coexisten en el Alma *sin sucesión*. No requieren ni del pensamiento discursivo (*diánoia*) ni de la memoria para ejercerse. Esta es la razón por la que Plotino puede salvar incluso la unidad del alma individual, que, aun deviniendo imagen (pues es, recordemos, un fluido sutil), permanece en todas las partes del cuerpo a la vez, no en cada una por separado, y por tanto solo se divide «indivisamente» o «por accidente».

Para explicar, no obstante, este descenso al cuerpo, ausente en la Inteligencia, Plotino echará mano con frecuencia del mito de la audacia o temeridad (*tólma*), que hace al alma despreciar su origen y caer presa de la fascinación que ejerce sobre ella



su propio reflejo proyectado en el espacio exterior. Ahora bien, ¿qué es eso tan fascinante que el alma *ve* para arrojarse sobre ello abandonando la seguridad de las ideas?

El espejo de Diónisos. La Materia

Di al rostro que ves en el espejo que ese rostro ya debe formar otro

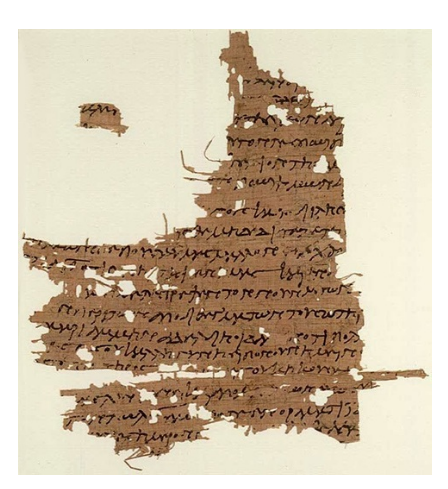
W. SHAKESPEARE, *Sonetos*, 3

Llegamos a la parte más difícil y oscura del sistema plotiniano. En este punto es preciso avanzar con cautela y multiplicar las sutilezas a fin de no perder el rigor explicativo. Hasta el momento, sabemos que el *lógos* es concebido por Plotino como una «idea-fuerza» o *idea eficiente*. Es la herramienta expansiva de la que se sirve el Alma inferior, pero su trabajo mismo desborda continuamente a la propia Alma, llevándola más y más lejos de su origen. Plotino afirma que el *lógos* permite la expansión del ser porque es también el *éros* (erotismo, impulso sexual) del Alma. Mediante este *lógos* erótico, la naturaleza da vida y forma a la pura exterioridad y despliega en lo sensible los inteligibles que su parte superior contempla eternamente, organizando lo sensible en el tiempo. El tiempo queda así definido como el «número (o la medida) del movimiento»: aquello en función de lo cual todavía podemos «domarlo» y entenderlo. El propio mundo sensible adquiere, debido a este trabajo organizador, una visibilidad parcial que es una «casi existencia» o «casi realidad», precisamente la derivada de «bañarse» en la espiritualidad de lo inteligible que recibe por vía derivada del Alma inferior. Es lo que Plotino expresa haciendo de la «corporeidad», la «dureza» o la «solidez», por ejemplo, formas eternas: los cuerpos sensibles son materia, pero *limitada* y *estructurada*.

En todo cuerpo hay, no obstante, algo que se le resiste al Alma por su incorregible falta de forma: la materia es entendida como *agotamiento del lógos a medida que trabaja*. En este sentido, el *lógos* se expande o exterioriza en imágenes de sí mismo (recordemos que la imagen se define como aquello que es *en otra cosa*), y el límite «subreal» de este trabajo, la extenuación del principio ordenador, es la materia tomada como lo *inimaginable*. La materia, por tanto, es la pura exterioridad a la que es arrojada el Alma inferior pero que ella misma ya no puede organizar: es *la inabarcabilidad de su deseo*. Por eso Plotino nos dice que querer aprehender la materia pura sería como querer aprehender la sombra absoluta sin luz.

Los gnósticos y el Demiurgo enloquecido

El gnosticismo fue una doctrina esotérica muy popular entre los primeros cristianos que alcanzó gran difusión en el siglo II antes de ser declarada herética y perseguida por la Iglesia. Fue la única versión del cristianismo que Plotino conoció a fondo. Proponía que el mundo sensible ha sido creado por un impostor y un demente, lo que explica la existencia del mal. También ofrecía una vía de escape desde esa «prisión negra» hacia el verdadero Dios (con el que compartimos el *lógos* o razón divina) mediante el acceso a los textos iniciáticos transmitidos por su doctrina, la *gnosis*. En el tratado *Contra los gnósticos*, Plotino los refuta centrándose en dos problemas: el de la creación y el del mal en el mundo. Respecto al primero, les acusa de ofender al demiurgo al ignorar la relación del mundo inteligible con el sensible, despreciando así lo divino que hay en la naturaleza (por más que sea una copia, es *perfecta*) al tiempo que reservan la salvación a unos pocos elegidos.



Fragmento del Evangelio apócrifo gnóstico de María Magdalena.

Respecto al problema del mal, Plotino rechaza su maniqueísmo moral, que implica la existencia de dos demiurgos, uno bueno y otro malo. Lo que llamamos «mal» obtiene su paradójica esencia del bien: la demencia y falsedad son «forzosas» al estar integradas en la procesión. El mundo sensible es un ser mixto, compuesto de *Lógos* y *Ananké* (razón y forzosidad). Los males en él son inevitables, pero no le hacen perder la unidad, garantizada por la Providencia como *buen orden*. Esta discusión alcanza su punto álgido al afrontar el hecho de que los malvados triunfan y los buenos son castigados. Plotino responde ubicándose en la perspectiva escatológica: al ser el alma eterna, la muerte del cuerpo no es el final, pues la Providencia tiene en cuenta todo cuanto sucede y nadie podrá escapar a su justicia; las almas retornan según el mérito de su vida anterior. Por eso finalmente no tiene importancia que el mundo sea un escenario de infamias, pues hay una cuenta superior que termina dando a cada cual lo suyo.

Sirviéndonos de la analogía óptica que recorre las *Enéadas*, entendemos que se llame «mal» a la materia: si todo lo que *es* permanece vuelto al Uno-Bien como principio al que aspira, la pura materia no solo no permanece vuelta, sino que no es

objeto de contemplación para nadie. Es aquello de donde no parte *visión* alguna (al contrario que la Inteligencia y el Alma), pero que además ni siquiera es *visible* (como aún lo era el mundo sensible). Es la sombra que el alma percibe en la distancia cuando se agota. Y, sin embargo, en la medida en que suscita su deseo, Plotino le atribuye una cierta eficacia. Esto es lo que nos permite, finalmente, responder a la pregunta con la que terminaba el epígrafe anterior: ¿qué es lo que el Alma *ve* fuera de ella que tanto la seduce? *Se ve a sí misma reflejada*. La materia le devuelve al Alma inferior una imagen en la que contemplarse trabajar.

Ahora bien, siendo la materia incapaz de adquirir la forma de lo que recibe, el modo adecuado de referirse a ella no será ya el de un «recipiente». ¿Qué es aquello que se caracteriza por «atrapar» imágenes sin llegar a ser nunca nada de lo que esas imágenes son? Respuesta de Plotino: un *espejo*. La materia es, por tanto, la pura «*imaginidad*»: recibe toda suerte de formas sin llegar a apropiárselas nunca. Tal es el cebo o la astucia para que el trabajo organizador del Alma tenga lugar: el conocimiento de sí misma en imágenes le fascina, pero también la va hundiendo más y más en el no-ser. Su audacia es finalmente castigada con el agotamiento. Si se nos permite el símil, hoy hablaríamos de la muerte accidentada del Alma mientras se intenta hacer un *selfie*. En la medida en que esta fotografía la lleva a asomarse demasiado lejos, cae por un precipicio infinito y fallece. Su cadáver inhallado es justamente la materia. Dicho con palabras de Plotino, es «la tiniebla derivada del agotamiento de los últimos rayos de luz».

Ya desde un punto de vista filosófico, lo decisivamente innovador en Plotino es que, frente a toda la filosofía clásica y presocrática, no considera a la materia como un factor primordial: ella es *originada* (eternamente originada, para más señas) debido a la inclinación erótica del Alma. Esto quiere decir que ya no es un principio complementario al ser, sino algo derivado de realidades anteriores. La raíz de esta innovación la hallamos en la voluntad «genética» que mueve el pensamiento plotiniano, inexistente en otros autores. Para Aristóteles, notablemente, la materia era *concausa*, junto a la forma, de la sustancia sensible: ahí radicaba su dualismo (así, por ejemplo, la estatua señalaba la unión plena de la materia y la forma). En Plotino, sin embargo, como lo prioritario es dar cuenta del descenso procesional (y solo posteriormente de la naturaleza de las cosas sensibles), la materia debe quedar ensartada en este descenso, y por ende no puede preexistir como algo ajeno al Uno. Así las cosas, debe ser conceptuada como un *último eslabón* inferior a lo real, o bien, como dice Plotino, como un «sedimento amargo dejado por evaporación».

El mito de Diónisos

Según cuenta el mito de *Diónisos* (Diónisos en griego), Zeus dejó embarazada a Sámele, hija de Cadmo, rey de Tebas, a la que sedujo tras infiltrarse de incógnito en su estancia. Celosa y harta de los idilios extraconyugales de su marido, Hera urdió un plan de venganza consistente en disfrazarse de anciana y ganarse la confianza de la bella joven. Cuando esta le confesó la naturaleza divina de su amante, Hera la tildó de ingenua y la instó a exigirle revelar su verdadero rostro. Cayendo en la trampa, Sámele impuso a Zeus la condición de mostrarse en todo su esplendor a cambio de volver a aceptarle en su lecho, a lo que el dios tuvo que ceder a regañadientes. Como él temía, la visión del trueno y el rayo fue demasiado para la vida de Sámele, que sucumbió al instante. Temeroso de que la criatura que había gestado en su seno durante apenas seis meses se perdiera, el dios Hermes recogió al niño y lo implantó en el muslo de Zeus para que completara su desarrollo. Sin embargo, nada pudo hacer el día de su nacimiento para evitar que Hera lo secuestrara y lo entregara a los titanes, que lo despedazaron brutalmente e hirvieron sus trozos en una caldera. De la sangre del pequeño brotaron ramos de hiedra tras lo cual su abuela la titánide Rea, volvió a recomponerlo y lo devolvió a la vida en un «tercer nacimiento» (de Sámele, Zeus y la muerte, respectivamente). A fin de que Hera no lo detectara, Zeus ordenó a Hermes transformar al niño en un chivo y dejárselo a las ninfas del monte Nisa, que lo cuidaron hasta que, ya en la adolescencia, Hera lo reconoció de nuevo y le hizo enloquecer. A partir de entonces, el joven se dedicó a viajar por el mundo acompañado de un séquito de sátiros y ménades que sembraban la embriaguez y el terror a partes iguales por donde pasaban. Con el tiempo, el mito se fue dulcificando y Dioniso se convirtió en Baco, el dios romano del vino y la vendimia. Plotino usa la imagen del espejo roto en alusión al despedazamiento o la división indefinida a las que los titanes sometieron a Dioniso y a las que el propio Dioniso y sus ménades sometían a sus enemigos en sus orgías destructivas.

La conversión: el «ahora» extasiado en «siempre»

> Me digo que esos gatos armoniosos, el de cristal y el de caliente sangre, son simulacros que concede al tiempo un arquetipo eterno. Así lo afirma, sombra también, Plotino en las Enéadas. ¿De qué Adán anterior al paraíso, de qué divinidad indescifrable somos los hombres un espejo roto?
>
> J. L. BORGES, *La cifra*

En el capítulo anterior hemos detallado, a grandes rasgos, el mecanismo de la procesión por medio del cual se genera todo lo que hay en el universo. Se trata del aspecto más intelectual y constructivo del pensamiento de Plotino, pero no el fin último al que apunta su sistema. Este fin debe ubicarse en la operación inversa: el retorno del alma individual al Uno. Plotino estaba convencido de que es posible superar la condición humana y elevarse a la cima del ser por medio de un éxtasis místico que nos funde con el todo en la eternidad. Ha llegado la hora de encontrar las coordenadas precisas en las cuales tendrá lugar el «despegue». Para ello, sin embargo, antes debemos plantear brevemente los tres problemas concernientes al mundo sensible que, como tres líneas imaginarias que convergen en un punto ideal, señalan la *X* en el mapa. Nos referimos a los problemas de la individuación, la libertad y la temporalidad.

Plotino como primer filósofo del individuo

Comencemos por el problema de la individuación. Habitualmente se alude a Plotino como el primer filósofo en aportar una fundamentación racional de la personalidad. Para entender la importancia de este hito hay que tener en cuenta la dificultad que experimentaron los antiguos a la hora de concebir el pensamiento bajo forma individual (lo que desde la modernidad llamamos «conciencia personal»). Aristóteles, quien más lejos había llevado la cuestión antes de Plotino, expresó únicamente en términos corpóreos lo que distingue a un alma de otra. Al ser el intelecto impersonal lo que constituye la esencia del alma humana, era solo por factores materiales y completamente accidentales por lo que un carácter difería de otro. Precisamente a causa de esa accidentalidad indefinida, la ciencia no debía perder el tiempo ocupándose de lo particular (individuos), sino centrarse en lo general (especies y géneros). En este contexto, la personalidad permanecía por debajo del umbral de lo rigurosamente aprehensible por la inteligencia, y condenada a ser pasto de la opinión, la superstición y la conjetura. Por usar un ejemplo, es evidente que Sócrates difiere de Platón, pero esta diferencia (captada fundamentalmente a través de los sentidos) era para Aristóteles *demasiado pequeña* para ser explicada lógicamente por la ciencia, que se detiene en la definición de «animal racional».

Haciendo gala nuevamente de su ambición, Plotino no se conforma con este planteamiento. Aunque acepta que la función intelectiva es la actividad más elevada del alma y aquello que la define más propiamente, no está dispuesto a abandonar a su suerte nada de lo existente. Si, como él cree, *todo lo real es racional*, entonces debe hallarse la *razón* específica por la que las personas diferimos hasta en el más mínimo detalle. Nuestro carácter e incluso el cuerpo que nos damos al venir a la vida deben estar necesaria e incluso eternamente vinculados a nuestra alma. En este sentido, no solo es cierto que él es el primero en atreverse a formular una teoría filosófica acerca del origen del alma individual, sino que puede decirse que este es uno de los problemas centrales de su obra. Pasemos a ver más de cerca cómo se plantea y resuelve la cuestión.

Ya hemos dicho que el Alma universal o inferior es llamada «naturaleza» en la medida en que produce el mundo sensible sirviéndose de los *lógoi* que el Alma, en tanto hipóstasis, contiene al modo de herramientas o instrucciones. Plotino nos dice, además, que el Alma universal, antes de producir el mundo sensible, encierra en sí las almas individuales como tantos puntos de vista particulares sobre el Alma total. Estas almas individuales o puntos de vista metafísicos remiten, a su vez, a cada uno de los inteligibles trascendentes a la propia Alma: son las emanaciones o imágenes degradadas de aquellos, según es establecido por las leyes de la procesión. Ahora

bien, a medida que la naturaleza desciende hacia lo sensible estructurando los organismos físicos, las almas individuales quedan como «rezagadas» o «aisladas» en un nivel superior, todavía ajenas al contacto con la materia. Es solo cuando el trabajo natural ha concluido que, fascinadas por lo que observan como un marinero que se asoma al océano para ver su rostro reflejado, se dejan caer al mundo de las imágenes y reclaman lo que es suyo: aquellos cuerpos en los que se ven particularmente representadas. De este modo, el cuerpo es creado físicamente en la naturaleza, pero es separado o recortado en ella por el descenso del alma individual que se lo apropia[55]. Se trata de lo que Porfirio describió como una «doble generación», por «composición» (natural) y «causalidad» o derivación (metafísica): el ser vivo solo nace cuando se produce este reencuentro entre lo orgánico y lo espiritual.

Si se observa con atención, la profundidad de la solución de Plotino, incluso vista a ojos actuales, radica en que trató de ubicarse a medio camino entre lo que hoy llamaríamos una explicación «mecanicista» y una explicación «espiritualista», que consideró insuficientes cada una por su cuenta a la hora de dar cuenta del fenómeno de la vida. Como ni la materia ni el pensamiento individual pueden producir un ser vivo aisladamente, Plotino postuló una cooperación de ambas fuerzas: el alma está obligada a obedecer las leyes naturales y a irrumpir en mitad de ellas, mas no como un imperio en mitad de otro imperio, sino en virtud de un reconocimiento entre grados de ser que coexistieron en un nivel superior: el cuerpo físico-químico aspira a la vida porque procede del Alma universal (recordemos que también los *lógoi* que lo han producido son, en última instancia, las Formas de la Inteligencia degradadas): tan solo falta que muerda el anzuelo venido de lo alto. Así, ni el cuerpo es completamente «ciego» (sino que está organizado y posee una racionalidad, tal y como ya indicaron los estoicos) ni el alma se introduce en él milagrosamente (sino que, frente al maniqueísmo religioso, se *reconoce* en el cuerpo como en su propia imagen).

A fin de ilustrar el modo en que ambos mecanismos convergen, podemos introducir aquí, como hace Plotino en ocasiones, una suerte de «causalidad refractiva». Sea, en efecto, la naturaleza un haz de luz blanca de la que se separarían los cuerpos como otros tantos haces multicolores a medida que se alejan del foco de luz; de entre ellos, por ejemplo, tómese el haz rojo como el cuerpo de Sócrates. En cierto sentido, este cuerpo es *de hecho* obra de la luz blanca que lo ha «producido» por refracción, pero, en un sentido todavía anterior, la luz roja existía *de derecho* en la blanca y hubo de ser concebida en la fuente de luz, en este caso la Inteligencia, de la que las almas son emisarias. Del mismo modo, cada organismo es a la vez obra de la naturaleza y del alma particular que, insertándose en él y repasando sus contornos, viene a actualizar en lo sensible un modelo inteligible. Cada alma no se daría, así, más que el cuerpo que ella *merece*. Prolongando el ejemplo anterior, diríamos que el

haz rojo del alma de Sócrates encuentra en la naturaleza una región de su misma tonalidad con la que coexistió en un grado superior del ser. Así, cada gestación orgánica se limitaría a dar la *ocasión* para una incorporación metafísica, y todos los seres vivos, a su modo, seguirían «cantando» la gloria del Uno. Solución que supera en ambición a todos los demás autores antiguos.

Dos ideas presiden, en definitiva, la doctrina del alma humana en Plotino[56]: en primer lugar, las almas particulares están íntimamente vinculadas con el Alma universal; en segundo lugar, se da una unión no menos íntima de cada alma con su cuerpo, al punto que el segundo complementa a la primera como la oscuridad a la luz. Entendemos ahora en qué sentido pretendió Plotino, precisando la teoría de su maestro Amonio Saccas (a la que rinde un magnífico homenaje), que *es el cuerpo lo que está en el alma, y no el alma lo que está en el cuerpo*. Es el alma, en efecto, lo que existe realmente en tanto prolongación de la Inteligencia que emana del Uno, y el cuerpo no representa más que un índice de negatividad o caída: lo que le falta al alma para valerse a sí misma. Al arrojarnos al ámbito del espacio, del tiempo y de la causalidad, el cuerpo nos ubica en mitad de un campo de imágenes donde cada parte debe adosarse a otras para intentar realizarse, algo que jamás logrará. Se inaugura así una especie de lucha por la supremacía, por ocupar el lugar de las demás, que se expresa en una interacción de lodos los seres contra todos (y el cuerpo es precisamente el soporte de esta lucha). Privadas de la autosuficiencia intelectual que tenían fuera del espacio y el tiempo, las almas descendidas al campo de batalla son condenadas a la interacción sensible y adquieren *pasiones* (es decir, estados que no dependen enteramente de ellas), debiendo así «pagar» por su osadía.

El problema del tiempo en Plotino

El segundo problema del que debemos ocuparnos es el de la temporalidad. En la línea de lo que ocurría a lo largo de la procesión, Plotino concibe el mundo sensible como «eternamente engendrado» y duradero por siempre. Esto es independiente de que las cosas que lo pueblan estén ellas mismas sujetas a nacimiento y muerte. Al contrario que Platón, quien en el *Timeo* sugería que el mundo sensible no había existido siempre, Plotino pretende que esta generación no es temporal más que *por razones expositivas o pedagógicas*, impuestas a Platón por su recurso al mito, que no puede presentar los hechos sin ponerlos en una sucesión de apariencia cronológica —la del relato—. Sin embargo, él insiste en que nunca hubo un tiempo en el que la materia estuviera desestructurada o el universo muerto. Al contrario, *desde el momento en que ponemos el mundo inteligible, existe y habrá existido siempre ya el sensible*[57]. Esto lleva al pensamiento aparentemente paradójico de que el tiempo mismo es eterno por su génesis, en el sentido de que ha sido creado desde siempre como una *imagen* móvil de realidades trascendentes.

A efectos de la existencia humana, que es lo que ahora nos interesa, lo importante de esta doctrina es que también nuestra encarnación en un cuerpo (o en los diversos cuerpos en que nos reencarnamos), por más que este último se desenvuelva en el espacio y el tiempo, es ella misma eterna y siempre ya exigida por la posición de las tres hipóstasis. Esto, sin embargo, no quiere decir que Plotino piense que todos nuestros estados psicológicos (placeres y dolores, deseos, ocurrencias…) son eternos o necesarios. Ni lo que soñamos anoche, ni nuestro equipo preferido, ni nuestros recuerdos de infancia tienen, por lo general, el más mínimo interés filosófico. De hecho, él se refiere a las «afecciones» del alma individual como sus productos o excrecencias accidentales. Al hacerlo así, quiere evitar a toda costa el equívoco de que al alma se le *añaden* funciones psicológicas conforme desciende. Eso equivaldría a decir que la procesión es un *enriquecimiento*, cuando es justo al revés. Las facultades inferiores como la imaginación, la memoria y la sensibilidad no son potencias dormidas que despierten, sino versiones empobrecidas del intelecto intemporal. Cada una es solo un «reflejo» de las ideas, por lo que Plotino puede decir que cada hombre sensible es como la versión zafia de una «estatua ideal» a la que imita erráticamente. En este sentido, las sensaciones son vistas como pensamientos oscuros (y a la inversa, las ideas como sensaciones claras) e incluso la conciencia en su conjunto no será más que la inteligencia reflejada en la imaginación como en un espejo. Pasemos a ver este punto con algo más de detenimiento.

También en lo relativo a la teoría de la conciencia individual fue Plotino un innovador. Pero, al contrario de lo que ocurrirá en la modernidad a partir de

Descartes, cuando el pensamiento consciente pasa a ser la primera e innegociable garantía de la realidad de un ser («pienso, luego existo»), Plotino apenas le concede importancia ni en el conocimiento, ni en la virtud, ni en la felicidad, al punto de hacer de él una degradación del intelecto. Según nos dice, el héroe no es consciente de que actúa con coraje, precisamente porque la conciencia de un acto no hace más que debilitar la energía invertida en él (razón por la cual se incrementa en momentos de duda o angustia). La vida verdaderamente intensa es la que no se disuelve en sentimientos o pensamientos en los que el yo se tiene en cuenta a «sí mismo»; la conciencia no se produce más que cuando el pensamiento puro se divide y cae como un pájaro herido. Por eso leemos que «tomar conciencia es permanecer por fuera de lo que captamos»[58]. Como afirmó a principios del siglo XX el filósofo Henri Bergson, gran lector de Plotino, «las cosas que caen más claramente bajo la conciencia son precisamente aquellas que nos son más extrañas: tenemos mayor conciencia de la enfermedad que de la salud»[59], y, por la misma razón, más conciencia de nuestras limitaciones que de nuestras destrezas. En el mismo sentido, de las cosas que verdaderamente nos pertenecen íntimamente o de aquellas acciones que nos definen somos inconscientes: las hacemos instintivamente, como quien posee un gran talento y hace coincidir su pensamiento con la ejecución del mismo, sin exterioridad entre el sujeto y el objeto.

No es difícil entender, por tanto, que la conciencia tal y como la piensa Plotino, como un «hipofenómeno» (realidad menor o marginal), ilustre bien la desdicha del alma individual en su descenso al tiempo: por ella pasa a ser *consciente* de aquello que le *falta* para reintegrarse en el Todo. Precisamente el encanto espiritual y «terapéutico» de la experiencia estética radica a ojos del pensador alejandrino en que se establece en ella una unión íntima o simpatía entre el espectador y lo bello en sí. Esta visión choca diametralmente con la concepción moderna del conocimiento, según la cual este solo es adecuado si se produce una *correspondencia* entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Para Plotino, el verdadero conocimiento no consiste en «corresponder» a las cosas con estados mentales o símbolos, sino en *simpatizar* en profundidad con ellas, eliminando la «distancia fenomenológica» que nos separa de ellas y contemplándolas en su propia venida al ser.

La conclusión que se extrae de esta teoría es que el ser consciente no puede captarse a sí mismo, pues el órgano de conocimiento llega siempre tarde a la «captura» de su objeto: hay un *lag* o latencia insalvables. Para lograr ese auténtico autoconocimiento, el alma deberá elevarse hacia su cúspide, la inteligencia pura, a fin de captarse en una intuición directa e intemporal: no en tanto *re-presentación*, sino en tanto *presencia de sí misma a sí misma*.

Por suerte, según sostiene Plotino, las almas individuales son *trascendentes* al tiempo en la medida en que permanecen en contacto con su cima inteligente (el alma superior), pues, en función de la causalidad emanativa, lo trascendente no se divide sino permaneciendo indiviso, es decir, *impropiamente*, del mismo modo que el Uno no engendraba el ser perdiendo su inmutabilidad, sino permaneciendo en sí. Para el alma individual, el tiempo es precisamente lo *adicional*, lo *emanado* que no le afecta ni la merma. Es como si la obsesión del alma, su audacia, fuera solo un sueño o un delirio, y esta será la clave de la posibilidad de salvación para ella: que puede despertar de esa pesadilla imaginaria para acceder al verdadero yo donde laten la inteligencia, la voluntad y el libre albedrío. Visto así, las acciones, sentimientos y sensaciones poseen un estatuto semirreal: aún pueden participar del alma, pero en tanto imágenes o derivados empobrecidos, sin *espesor*, «hueros», *planos*. La ascesis, por su parte, será concebida como un retorno a la pureza intemporal del alma por medio de la suspensión de emociones y acciones. Nos recogemos a *contemplar* lo que hay en nosotros de ajeno a las circunstancias de nuestra vida: aquello de donde brotan nuestras afecciones sin confundirse con ellas, lo que habría permanecido idéntico con independencia de la época y el lugar en el que hubiéramos nacido y de los avatares accidentales que nos sobrevienen: dicho de otro modo, lo que nos define como un grado de intensidad divina, no como cosas mortales sujetas al espacio y el tiempo.

Providencia y libertad. La fuga del destino

Así es como somos conducidos, finalmente, al problema de la libertad, el último de los que debemos afrontar antes de hallar las coordenadas de la contemplación mística e iniciar la fase de despegue. Hasta ahora sabemos que la individuación responde a un *proceso necesario*, y que no por encarnarse en un cuerpo deja el alma de ser trascendente, pues sigue siendo eterna en la medida en que contacta, por su cúspide, con los inteligibles. Aceptando que ello sea así, ¿en qué sentido cabe seguir hablando todavía de libertad individual, si esta no remite ya, por hipótesis, a ninguna acción que se desenvuelva en el espacio y el tiempo?

Esta cuestión, según es planteada y resuelta por Plotino, exige ser puesta en relación con otras dos nociones procedentes de una famosa polémica entre estoicos y epicúreos en torno al viejo tema griego del Destino: la providencia y la forzosidad. La providencia se concibe habitualmente como el gobierno de los acontecimientos terrenales por parte de seres divinos que los anudan en una misma trama. Epicuro, con quien Plotino discute a menudo, había negado su existencia aduciendo que si los dioses controlaran el Destino, entonces tendrían que preocuparse por la sucesión de los acontecimientos y perderían su proverbial serenidad. Según este filósofo, lo único que existe a nivel físico es la ciega forzosidad o necesidad material, derivada del choque, rebote y composición de los átomos entre sí para dar lugar a todo el conjunto del mundo visible y sus fenómenos. Los estoicos, al contrario, llamaban Destino a la unidad última de todos los cuerpos (que constituían para ellos lo único real) apelando a su origen común a partir de un mismo principio activo de tipo corpóreo (el fuego primordial, alma de Zeus o inteligencia divina), que habría engendrado el mundo sensible dispersándose y enfriándose a través de la materia indefinida o principio pasivo. Esta unidad, presente para Dios a cada instante, se consumaría para los mortales en el momento de máxima tensión o interposesión de los seres en cada ciclo cósmico (los estoicos creían en un tiempo cíclico), al que llamaban «conflagración» en honor a la naturaleza ígnea del principio activo. En ese momento señalado, que sería como el resurgir del ave fénix, el mundo sensible retornaría por combustión a su pureza inicial para comenzar un nuevo ciclo de transformaciones.

Plotino, por su parte, acepta parcialmente tanto el Destino de los estoicos como la forzosidad o necesidad de los epicúreos, aunque los ubica a niveles diferentes y los desborda conjuntamente mediante una concepción intelectualista de la Providencia. A su entender, y frente a Epicuro, el Alma (inspirándose en la Inteligencia) ordena espontáneamente el mundo sensible sin salir de sí y sin que ello suponga una merma para ella, por lo que no necesita perder su trascendencia ni su divinidad. Este trabajo es la emanación «impávida y serena»[60] de un *lógos* que origina el cosmos.

Precisamente por ello, el filósofo alejandrino sostiene la existencia de una Providencia fundamentada en la garantía que aportan el Uno y la Inteligencia de que el tiempo no hará más que *imitar*, aunque sea erráticamente, la eternidad (de ahí el ciclo regular de las estaciones, los días y las noches, etc.). Ahora bien, la tarea de que la Providencia se cumpla no pertenece propiamente ni al Uno ni a la Inteligencia, que están más allá del mundo físico, sino al Alma y su *lógos*. Por eso Plotino distingue tres niveles: la «ultraprovidencia» de la Inteligencia y el Uno (a la que accedemos mediante la filosofía y la mística), la Providencia del Alma universal (que comprobamos en la sucesión ordenada de los fenómenos naturales) y la «subprovidencia» de la Fatalidad (correspondiente, por ejemplo, al hecho de que a menudo morimos de un modo absurdo), que se identifica con la «forzosidad» de la materia en tanto carente de forma.

En este contexto, Plotino nos dice que no hay forzosidad que anule al ser humano, pues, por más que los cuerpos individuales sean *partes* del cuerpo total del cosmos sensible, los seres racionales no son «partes» de ese cosmos, sino unidades autónomas dotadas de iniciativa, voluntad e inteligencia. Más aún, tampoco la Providencia anula esta independencia, pues según dice Plotino valiéndose de una elipsis dirigida contra los estoicos, «si no hubiera más que Providencia, ni siquiera Providencia habría»[61]. Alude así a que la propia Providencia remite, por esencia, a un nivel superior a ella misma, del cual es la mera ejecutora. Así, tanto la forzosidad material como el Destino del cosmos pueden ser burlados en sucesivos niveles de conversión. De todo lo cual resulta que cuanto sucede en el mundo, la gran trama cósmica, contiene tres factores causales entrelazados: la fatalidad de la materia, la Providencia del Alma universal y la libertad del alma individual en tanto accede a su cima intelectiva y se «fuga» de los dos planos anteriores.

No convendría, sin embargo, hacerse demasiadas ilusiones respecto a esta libertad individual: Plotino no apela a la capacidad de introducir creatividad o novedad en el mundo sensible, sino a la posibilidad de eludir los acontecimientos que lo ordenan y elevarse más allá de ellos mediante el éxtasis místico (en sentido etimológico, el éxtasis es una «salida de sí»), accediendo al principio y viviendo conforme a él. La libertad se define por escapar incluso a la Providencia que coordina de antemano cuanto sucede en el mundo como un dramaturgo que compone una trama con buenos y malos asignando papeles a todos los seres según sus méritos en vidas pasadas. La vida del sabio es entonces paradójica, pues se presenta como una excepción en la trama del Destino que no pretende, sin embargo, negarlo, sino únicamente sustraerse a él en algunos momentos privilegiados de contemplación que darán a su vida la serenidad necesaria para alcanzar el estado de beatitud o virtud más elevada.

«Sé Ulises y no Narciso». Las tres etapas del regreso a casa



Cerámica ática que ilustra el Canto XII de la *Odisea* de Homero, el episodio de Ulises y las sirenas. Puede verse en el Museo Británico.

En su *Vida de Plotino*, Porfirio relata la que para él es la anécdota más enigmática de cuantas protagonizó su maestro:

> Cuando Amelio se volvió aficionado a los sacrificios y andaba al retortero de templo en templo en los novilunios y en las festividades y pretendió una vez tomar consigo de acompañante a Plotino, este le dijo: «Ellos son los que deben venir a mí, y no yo a ellos». Qué quiso decir con estas palabras tan altaneras, ni hemos podido comprenderlo por nosotros mismos ni nos atrevimos a preguntárselo a él (VP. X).

Verosímilmente, Plotino se refería a que no hace falta ir a buscar la verdad fuera de nosotros, en otros *lugares o tiempos* (los templos y fechas señaladas por el calendario), sino atraer su presencia hasta nosotros. Pero más aún, conviene completar la anécdota con una afirmación de las *Enéadas*: «tampoco hace falta que el Uno *venga* para estar presente; sois vosotros quienes habéis partido; pero partir no es abandonarlo para ir a otra parte; pues está también allí, sino, permaneciendo cerca de

él, le habéis vuelto la cabeza»[62]. Las dos fórmulas se completan mutuamente para proponernos un viaje intensivo (y no extensivo), un «viajar sin moverse» que debemos ubicar en el cruce de los tres problemas relativos al mundo sensible que acabamos de abordar. Sabemos, en efecto, que la reunión con el Uno debe producirse como un acto contemplativo del yo *individual* (1) que lo sustrae al *tiempo* (2) expresando así su *libertad* (3). Para enfatizar la importancia de este acto, Plotino insiste en la perspectiva escatológica de las reencarnaciones: quien vive la vida de un vegetal renacerá vegetal, pero si accedemos a la visión de un dios nos habremos hecho merecedores de otro nivel de realidad. La huida se presenta entonces como una necesidad, la de reactivar o desentumecer el nivel intelectivo del alma (ubicado, según Plotino, no en el cerebro, sino «sobre la cabeza») dejando, al contrario, inoperantes el sensitivo y el vegetativo (estos sí orgánicos).

Este acto de «volver la cabeza al Bien» es precisado en algunos de los pasajes más bellos de las *Enéadas*. La fuente de inspiración de Plotino es aquí doble. Por una parte, se sirve, a modo de ambientación, de algunos episodios de la *Odisea*. En su particular reescritura del viaje de Ulises, plantea tres escalas que corresponden a episodios del poema de Homero en donde intervienen crucialmente personajes femeninos: las sirenas (1), Circe y Calipso (2), y Penélope (3), y en los que la propia Alma debe adoptar cada vez un avatar diferente: el músico, el amante y el filósofo, los tres «candidatos». Respecto a la segunda fuente, procede de los textos platónicos relativos a un retorno a la patria espiritual. Platón apelaba en ellos a temas como modificar la mirada respecto al interior de la caverna, la visión y amor de la belleza como fuerza remontadora, la huida del alma respecto al cuerpo, la reminiscencia como vía o la visión intuitiva como cima del esfuerzo moral e intelectual[63]. Estas imágenes son recicladas e integradas en el sistema plotiniano sobre el horizonte del relato homérico. En los pasajes platónicos, Plotino cree presentir una escala de virtud «purificativa» (que buscaría separar el alma del cuerpo como se acrisola el oro purgándolo de la tierra) superior a la meramente «cívica» (concerniente al equilibrio entre cuerpo y alma, y de la que Platón se habría ocupado más explícitamente). La novedad de Plotino es que él todavía creerá necesario establecer un nivel superior de virtud: la virtud «extática», necesaria para acceder al Uno, acerca de la cual Platón calló.

En cada una de las etapas del viaje, Narciso es quien queda atrapado, fascinado por la contemplación de las imágenes en el espejo e incapaz de *regresar* a un hogar que ha olvidado. Ulises, al contrario, completa las etapas y remonta el camino al hogar a fuerza de recordar, *complicando* o recogiendo el tiempo sobre sí mismo como si de un cable se tratara.

El primer candidato es el músico, dotado de una sensibilidad especial, «muy impresionable por cualesquiera improntas», pero poseedor, al mismo tiempo, de un criterio que le permite apreciar las proporciones: «mientras rehúye siempre lo discordante y lo falto de unidad en los cantos y en los ritmos, corre en pos de lo bien acompasado y de lo bien configurado». Sacando partido de ese *buen gusto*, Plotino le prescribe escuchar la música, pero atendiendo a lo que de inteligible hay en ella (su dimensión «vertical» o armónica), sin dejarse fascinar por la secuencialidad misma (su dimensión «horizontal» o melódica). Solo así, aferrado a la firmeza del mástil al que Ulises y su tripulación se amarran, logra superar el «hechizo de las sirenas», ese inaferrable fantasma al que Narciso sucumbe.

En una escala superior ubica Plotino al amante, ensimismado en la contemplación de la amada y suspendido de unos ojos que le parecen contener la infinitud. El amante es ya «un buen rememorador de la belleza; pero, como esta es trascendente, no es capaz de aprehenderla, sino que, impactado por las bellezas visibles, se queda embelesado ante ellas»[64]. En este punto deberá, como Ulises con la maga Circe y la atractiva Calipso, olvidar el encanto sensible apoyándose en el recuerdo de la fiel e idílica Penélope que le espera en su verdadero hogar. A tal fin, Plotino pide conducirle, a través del razonamiento, a la pluralidad de los cuerpos bellos, mostrándole que la belleza es la misma en todos ellos y debe ser, en consecuencia, distinguida de cada encarnación particular y remitida a un origen más elevado. Se da, además, en mayor grado en disciplinas como el arte, la ciencia, la moral y las leyes. Tras haberle acostumbrado así a enamorarse de cosas incorpóreas, estas deben ser reducidas a la unidad de la idea para pasar de las diversas virtudes a la Inteligencia de la que proceden.

Finalmente está el filósofo, que sigue siendo un poco amante, del mismo modo que el amante era un poco músico. En este caso, lo que ama es la verdad, a la que accede en primer lugar a través de las matemáticas, para dirigirse a continuación al estudio de la dialéctica, que le enseñará a definir las cosas estableciendo lo que las asemeja y distingue entre ellas hasta llegar a las Formas puras. Si Plotino lo señala como el candidato definitivo es precisamente debido a que su actividad propia —la dialéctica— le mantiene al nivel de los inteligibles, alimentando su alma en la «Llanura de la Verdad» e impidiéndole perder las alas. Plotino lo compara a Ulises permaneciendo fiel a Penélope tras su llegada a Ítaca al final de la *Odisea*. Solo en ese punto, con su alma reducida a la unidad y entregada a una contemplación reposada y libre de todo deseo insatisfecho, es posible para el filósofo acceder a la visión más rara de todas:

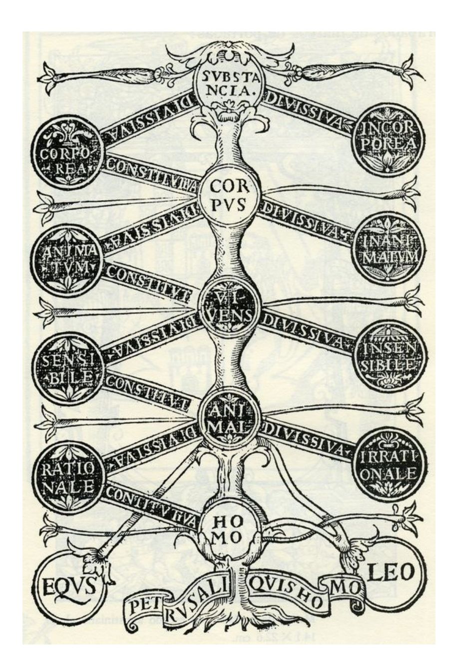
> Y entonces es cuando es posible ver a Aquel y verse a sí mismos como se debe uno ver: esplendoroso y lleno de luz inteligible: mejor dicho, hecho luz misma,

pura ingrávida y leve: hecho dios, o mejor aún, siendo dios, se verá todo encendido en aquel instante (VI 9,10).

Pasamos así a la experiencia mística, cumbre de la filosofía de Plotino.

Otros neoplatónicos célebres

Con la desaparición de Plotino, tres figuras destacan en el neoplatonismo: Porfirio, Jámblico y Proclo. Porfirio fue el más académico de los tres y legó algunos intentos de sistematización de la filosofía clásica (como el famoso «árbol de Porfirio», recogido en su *Isagoge* y antecedente de las modernas taxonomías). Su discípulo Jámblico se decantó por armonizar a Plotino con las tesis pitagóricas sobre el número (de ahí que se le considere un neopitagórico). Proclo es el más importante de los tres y es considerado el último gran filósofo griego de la Antigüedad. Nacido en Constantinopla a finales del siglo V, se trasladó a Atenas y devolvió a la vieja polis parte del lustre académico de antaño. Su obra *Elementos de teología*, conservada íntegramente, es comparable en ambición a las *Enéadas*, aunque compensa su menor calidad literaria con un mayor rigor expositivo. Las similitudes con Plotino son evidentes: también él trata de armonizar la filosofía griega con una visión religiosa y monoteísta del mundo, lo que le lleva a reproducir los mecanismos de la procesión y la conversión. Si por algo destaca Proclo es por tratar de encajar el politeísmo con el monoteísmo.



Árbol de Porfirio representado en un antiguo tratado de filosofía.

Su principal novedad es la noción de «Hénadas», una nueva especie de intermediarios destinados a resolver el problema de la presencia de lo superior en cada uno de los inferiores sin necesidad de degradarse. Proclo apela a ellas como «unidades participares» que se comportan como dioses de rango inferior que son «formalmente» lo que el Uno es «eminentemente». Siguiendo un razonamiento parecido, entre lo eterno y lo temporal sitúa lo «temporal perpetuo», que los escolásticos medievales llamarán «sempiterno».

«En las montañas de la locura». El misticismo de Plotino y su concepción intensiva del instante

> … de ese modo, la locura, a base de purificaciones y de iniciaciones, libró del peligro presente y futuro al que de ella participaba, procurando liberación de los males al que realmente estaba poseído por ella.
>
> PLATÓN, *Fedro*[65].

> Pero el que está en trance y permanece en ese estado no tiene capacidad de valorar lo que ha visto o lo que él mismo ha dicho…
>
> PLATÓN, *Timeo*[66]

Para entender el alcance del instante místico hay que ver que, para Plotino, las dos hipóstasis superiores siguen presentes, en cierto modo, en el Yo. Tenemos sendas potencias, o más bien sendos niveles suprapsíquicos, que nos asemejan a ellas. En este sentido. Plotino fue pionero en pensar un inconsciente del Yo, aunque lo hizo no como subconsciente, sino como supraconsciente. Está, en primer lugar; la «inteligencia cuerda», por la que contemplamos las Formas, y, en segundo lugar, la «inteligencia demente», embriagada o enamorada, por la que accedemos a duras penas a una visión de Dios o el Uno-Bien. La dificultad de esta forma lúcida de locura está en que aspira no solo a suspender la distancia reflexiva sujeto-objeto que caracteriza a la conciencia (y que ya se reduce a su mínima expresión en la inteligencia «cuerda», donde intelecto e idea coinciden), sino en suprimir también la distancia con el Bien. Este «unimismamiento» (frente al mero «ensimismamiento») es el *summum*, clímax o acmé de la experiencia mística. Frente a Platón, que había indicado que la inteligencia era afín al Bien, Plotino plantea el acceso al primer principio a través de la «cima de la inteligencia»[67] ubicada en el «centro del alma», función anorgánica que exige ser activada desde una completa y absoluta soledad, habiéndose despojado antes de toda otra forma y nivel psíquico, incluyendo el vegetativo, el sensible y el intelectual. Las expresiones son reveladoras: «huir solo al Solo», «recibir solo al Solo»[68], etc.

Esta experiencia *sui generis* arroja un último problema que debe ser resuelto: si el acto libre consiste en una huida hacia el Uno, ¿qué es entonces el Yo? ¿Hay un estatuto positivo para el sujeto humano en esta filosofía? La respuesta más ajustada al pensamiento de Plotino es que la condición humana no es algo dado de una vez por todas, sino más bien una oscilación, y el Yo mismo el «ascensor móvil»[69] capaz de recorrer todos los pisos del alma, a su vez representativos de los jalones procesionales de la realidad en su conjunto. La propia personalidad, por tanto, aparece como el movimiento completo de caída y ascenso cósmicos, y es definida a cada momento

por un índice de alejamiento respecto al origen. Conforme más nos acercamos al punto cero, más nos alejamos de la fisiología y de los afectos y más activamos las potencias superiores del alma, hasta llegar a las suprapsíquicas. Por eso es imposible decir dónde empieza o acaba exactamente el Yo en Plotino (él mismo nos dice que no hay un punto donde podamos decir «hasta aquí está el yo»[70]): el fondo mismo de esta filosofía es una continuidad hasta el Uno. Se trata de una paradójica «inmanencia trascendente» en la que el alma, haciendo vertical lo horizontal como audaz exploradora, se conoce a sí misma conociendo su propio *origen* y reintegra su peculiaridad y su personalidad en el Todo para entender la *necesidad* de su propia existencia como gradiente o punto de vista sobre lo divino. Los individuos cantan, cada uno a su manera, la grandeza del Bien. En este sentido, también desaparece la oposición dialéctica entre Yo y no-Yo: uno se recupera al perderse, contrapartida del lema de inspiración socrática según el cual «uno solo conoce aquello que sabe que ignora». Pierre Hadot, uno de los comentaristas modernos más acreditados de Plotino, se ha referido a la experiencia extática precisamente como una oscilación entre la base y la cima del cosmos, o entre la conciencia reflexiva y la no-refleja[71]. El movimiento completo de esta oscilación, sin embargo, solo puede realizarse ocasionalmente, como fruto de una larga paciencia, en unos pocos instantes excepcionales que funcionan como revelaciones súbitas similares a una iluminación mistérica (y de las que, según cuenta Porfirio, como ya se ha indicado, Plotino tuvo cuatro en su presencia). Experiencias que no pueden ser más que inefables, pues la palabra introduce ya una doble brecha entre el hablante y lo designado y entre el significante y el significado. Se trata, en resumen, de una identificación plena, aunque momentánea, de la que el iniciado retorna galvanizado, pues logra dar un sentido pleno a su existencia individual al saberse conectado con la totalidad.

El instante místico que cierra el sistema nos ofrece, así, la puerta de entrada a la comprensión más profunda de la doctrina plotiniana del tiempo. Consiste en sustituir un tiempo extensivo, definido por el tamaño de su unidad de medida (por ejemplo, «tres horas» o «cincuenta primaveras»), por un tiempo intensivo que se define por la distancia respecto al punto cero. El tiempo no es ya la medida del movimiento, sino la medida de la degradación: diremos que hay progresivamente más tiempo a medida que avanzamos en la procesión y «caemos». Plotino definió el tiempo como la añadidura irreparable del ser a sí mismo. En este sentido, el tiempo máximamente realizado coincide con el grado ínfimo del ser y es generado *desintensivamente*. Y, a la inversa, el grado máximo de ser define una medida mínima del tiempo: la eternidad, el «siempre», por encima de la cual está el auténtico *grado cero*, allí donde el cable se recoge o complica por entero: el Uno superior al ser. Desde el mundo sensible, que es nuestro escenario vital, el instante máximamente intensivo será, por tanto, el retorno al Uno: es el tiempo más eminente, el instante pleno, lo que los griegos llamaron *kairós*. El «antes» era también un «arriba». Tal es el sentido de la

rememoración platónica a ojos de Plotino y la razón por la cual, inevitablemente, el pensamiento del origen mismo debe adquirir para los seres racionales que logran acceder a él la apariencia de un *recuerdo* (la famosa «anámnesis» platónica: «saber es recordar»).

Ello, no obstante, no quiere decir que debamos permanecer nostálgicos por siempre; precisamente la victoria del acto místico consiste en hacer *presente* (y ya no pasado) ese origen al hacernos coincidir plenamente con la cima de la creación. Es cierto que en ese momento ya no queda un Yo que pueda vivirlo en persona, pues el propio Yo ha sido reabsorbido en la conversión. Este es, por así decirlo, el sacrificio que Plotino nos pide para consumar la participación.

Entendemos entonces que la intensiva sea una noción del tiempo que conviene perfectamente a los intereses de la procesión y la conversión del alma. En otras palabras, una concepción del tiempo pensada para ofrecer una transición entre el tiempo natural y la eternidad, lo que, a su vez, resulta inseparable de la concepción del alma como un microcosmos oscilatorio entre los distintos niveles de lo real.

Plotino como crepúsculo y como amanecer

Innumerables pájaros volaban sobre su cabeza, y saltarines peces surgían de las aguas azules para [escuchar] su bello canto.

Simónides sobre Orfeo[72]

Al contrario de lo que él hubiera podido pensar, la muerte de Plotino no fue el final de su filosofía. Muchos hombres y mujeres mueren con hijos, pero sin descendencia. Para Plotino sucedió al revés. Numerosas corrientes filosóficas se sintieron atraídas por la idea de aportar como preámbulo a la psicología del individuo una psicología del universo, programa que parece llevar a sus últimas consecuencias la fascinante expresión griega *psyché tou pantós* («alma del mundo»). Esbocemos algunas de las principales líneas que contribuyeron a prolongar su pensamiento.

Aunque Plotino había concebido su filosofía en oposición al cristianismo, el auge de esta religión en Occidente se vio acompañado por una progresiva absorción de motivos helenísticos que terminó volviendo prácticamente indiscernibles ambas corrientes. Ya en Agustín de Hipona (siglo IV-V), originario del norte de África, neoplatonismo y cristianismo alcanzan un hermanamiento pleno. Agustín, de hecho, se convirtió al cristianismo a raíz de la lectura de las *Enéadas* y a su profunda admiración por la doctrina del mal como una privación de ser y de la conversión como un retorno a la casa del Padre. Esta tendencia se prolonga en el anónimo *Corpus dionisíaco*, elaborado en los siglos V y VI, que adaptó el neoplatonismo de Plotino y Proclo al dogma cristiano valiéndose de la teología negativa (que sostiene la imposibilidad de un conocimiento positivo de Dios y se refiere a él apelando solo a lo que *no* es) como punto de anclaje. Traducido al latín por Escoto Eriúgena (otro reputado cristiano neoplatónico) y extremadamente popular a lo largo de toda la Edad Media, se alude en él reiteradamente a una luz divina percibida en el silencio que trasciende lo sensible y lo inteligible.

Todo este proceso de asimilación generó también efectos retroactivos: la lectura de Platón y Aristóteles que heredaron tanto la Edad Media como el Renacimiento fue la de los autores neoplatónicos. Aunque hoy hayamos restaurado en parte una lectura clásica valiéndonos de los avances hermenéuticos, hasta el siglo XIX se consideró que la filosofía de Platón aparecía fielmente recogida por Plotino, Porfirio o Proclo, Hegel o Bergson, entre otros grandes filósofos, llegaron a considerar las *Enéadas* como una síntesis consumada del pensamiento antiguo.

Lo cierto es que Plotino está de un modo u otro presente allí donde se trata de conciliar la providencia y el orden cósmico establecidos por Dios con la libertad humana, como en el latino Boecio y su *Consolación de la filosofía*. Qué decir de la mística medieval, y especialmente de la de San Juan de la Cruz, plagada de alusiones a la «huida» y otras imágenes plotinianas para referirse a Dios de forma paradójica: ascenso en la noche oscura, la fuente que mana, la música callada, la soledad sonora…

El Renacimiento, con su particular fervor filológico, redescubrió por su cuenta el neoplatonismo precristiano y, valiéndose de la primera traducción latina de las *Enéadas* (obra de Marsilio Ficino en 1492), imprimió una nueva vida a Plotino. Una vida que se prolongó a lo largo del racionalismo del siglo XVII, sobre todo en autores como Leibniz y Spinoza, con su intento de conciliar la perspectiva finita del yo con la infinitud de una razón que aspira a fundamentar todo lo real. Leibniz, por ejemplo, habló del mundo como de una «partitura divina» que cada alma interpretaría a su manera, pero en la que todas cantarían como en un gigantesco coro barroco una sublime alabanza a Dios.

Y finalmente está el papel decisivo de Plotino en algunas filosofías propiamente contemporáneas, notablemente en el romanticismo alemán de comienzos del siglo XIX. Mención especial merece Jakob Böhme, místico y teólogo cristiano del siglo XVII que ejerció como fuente de inspiración para figuras de la literatura y el pensamiento como Goethe, a su vez influyente en el filósofo Schelling. A lo largo de toda su obra, desde *Aurora* hasta *Mysterium Magnum*, Böhme ofrece un relato del orden del tiempo, desde su caída hasta su ascenso, impulsado por lo que él denomina el «furor divino», y donde encontramos reminiscencias muy claras de la erótica plotiniana de la procesión. En este clima intelectual, e inspirándose ya directamente en Plotino, Schelling y Bergson enarbolarán la bandera de la metafísica a fin de superar las limitaciones impuestas al conocimiento humano por la filosofía crítica de Kant, en lo que constituyen nuevas «odiseas» de retorno al absoluto desde el sujeto individual.

Respecto a la literatura y la cultura popular, las referencias serían innumerables, pero por poner dos ejemplos de autores que han reconocido la influencia directa de Plotino, podemos citar a Jorge Luis Borges (léase, por ejemplo, su relato breve «El Aleph») y al escritor norteamericano de ciencia-ficción Philip K. Dick, autor de las novelas que dieron pie a los éxitos cinematográficos *Blade Runner* o *Minority Report*, y que en su saga *SIVAINVI* introduce temas de un marcado tono gnóstico y neoplatónico.

Las discusiones medievales sobre la causalidad divina

Según cuenta la leyenda, la población de Bizancio se puso a discutir acerca del sexo de los ángeles mientras la ciudad era saqueada por los turcos. Aunque a menudo tendamos a ridiculizar las discusiones entre teólogos medievales presentándolas como galimatías sin sentido, la cuestión se aclara enormemente vista a ojos de Plotino. Lo que estaba en juego con frecuencia en las acusaciones de herejía y en los siniestros tribunales de la Inquisición de los siglos XI a XV era lo siguiente: *¿qué tipo de causa es Dios con relación al mundo?* Había, fundamentalmente, tres candidatos en discordia. Estaba primero la causa «transitiva», la más santurrona de todas, según la cual Dios habría creado el mundo como un artesano: abandonando su quietud y fabricando algo que le era ajeno e inferior. En segundo lugar, como sabemos, Plotino había inaugurado la más sutil causa «emanativa»: sin salir de sí, Dios produciría un efecto del cual se distinguiría. Es, por ejemplo, la relación de la luz difundida con respecto al Sol, o la del olor respecto a un perfume. En tercer lugar estaba la rigurosa causa «inmanente», la que más «suavizaba» el proceso creador: Dios no solo permanecería en sí para producir, sino que lo producido tampoco saldría de él. Así funcionan las ideas en nuestro pensamiento o las ondulaciones en la superficie de un estanque. Lo que volvía particularmente endiablado este asunto es que ninguna de las tres causas satisfacía por entero a los escolásticos (desde Anselmo de Canterbury hasta Duns Scoto): la primera era grosera, la segunda demasiado metafórica y la tercera rozaba el ateísmo. La única manera que encontraron de apaciguar la disputa entre razón y fe fue empalmando las tres en un sorprendente ingenio metafísico: Dios generaba en su inteligencia, de forma inmanente (1), el mundo-modelo, del cual brotaba, por emanación (2), el mundo-copia en el que vivimos. Finalmente, entre el mundo-copia y Dios mismo había exterioridad plena o transitividad (3), con lo que quedaban salvadas, provisionalmente, tanto la trascendencia como el rigor filosófico, para tranquilidad del Papa de Roma.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

La obra completa de Plotino está recopilada en las *Enéadas*, una voluminosa colección de tratados filosóficos (casi 1500 páginas) escritos en griego antiguo a lo largo de diecisiete años (253-269). Porfirio, el fiel discípulo encargado de la edición original, empleó un criterio de ordenación un tanto artificioso: en primer lugar, subdividió los tratados más largos y de 45 pasó a 54 (9 grupos de 6). Ello se debe a su fascinación por el seis y el nueve, duplo y cuadrado del tres, que es el número de las hipóstasis y del Todo perfecto (o lo que tiene principio, medio y fin).

En segundo lugar, la clasificación de Porfirio va de los asuntos más cercanos a los más elevados y metafísicos, según era costumbre en el platonismo académico de la época, que seguía una exposición en ética, física y teología[73]. Esta ordenación es respetada en la mayoría de traducciones modernas.

Los tratados de la primera *Enéada* aluden sobre todo a cuestiones humanas: definición de los placeres y dolores, diferencias entre el animal y el hombre, belleza y arte, la felicidad dentro de los límites de una vida finita, el origen del mal en el mundo o cuándo el suicidio es razonable.

La segunda *Enéada* compila los tratados físicos y cosmológicos relativos al mundo sensible, desde la materia inorgánica hasta el movimiento de los astros: la existencia eterna del cosmos, la rotación de planetas y estrellas, la crítica de la astrología, la discusión con estoicos y epicúreos acerca de la estructura de la materia o la falsedad del maniqueísmo que atribuye la creación del mundo sensible a un Demiurgo malvado.

La tercera *Enéada* sigue centrada en el cosmos sensible, pero se desplaza hacia problemas más metafísicos, como el Destino y la naturaleza del tiempo. Así, se tratan en ella la fatalidad, la providencia, los vínculos de atracción o la eternidad y el tiempo.

La cuarta *Enéada* está dedicada exclusivamente a la tercera hipóstasis plotiniana, el Alma, considerada habitualmente como la médula central de la filosofía de Plotino y el punto que concentra buena parte de sus innovaciones. Se abordan aquí los problemas de la esencia trascendente e inmortal del alma, las funciones psicológicas, las teorías de la percepción y la memoria, la relación del alma individual con el Alma del mundo y el problema de la incorporación o descenso al cuerpo.

La quinta *Enéada* recoge los textos relativos a la Inteligencia o segunda hipóstasis: el sentido y orden de la procesión, el ejercicio del intelecto, la inmanencia de las Ideas en el *noûs* o las relaciones entre ser e inteligencia.

Finalmente, la sexta *Enéada* se centra en el Uno o primera hipóstasis, y aúna los tratados más difíciles, extensos y elevados de Plotino. Se incluye aquí toda la teoría de los grados del ser, además de exponer la génesis emanativa de la inteligencia o la identidad del Bien con el Uno.

Afortunadamente, Porfirio también aporta el orden cronológico de los tratados, y los comentaristas actuales (con Pierre Hadot a la cabeza) se inclinan por leerlos en el orden en que fueron escritos. Si bien es cierto que no se aprecia una evolución real en el pensamiento de Plotino (quien empezó a escribir a una edad avanzada), esta opción tiene el atractivo de que reproduce el continuo desplazamiento de intereses en el seno de su escuela de Roma.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Plotino	Historia, pensamiento y cultura
	199. Roma firma la paz con los partos y Mesopotamia deviene provincia imperial.
203 o 204. Nacimiento de Plotino, presuntamente en Licópolis (Egipto).	**203**. Muerte de Ireneo, obispo cristiano de Lyon y principal adversario de los gnósticos, a los que considera herejes.
	208. El emperador Septimio Severo somete a Escocia en la guerra de Britania.
	211. Muerte de Severo en Eburacum (actual York). Le sucede como emperador su hijo Caracalla.
	212. Caracalla manda asesinar a su hermano y heredero Geta. Concesión del título de ciudadanía a todos los habitantes libres del Imperio, procedan o no de familia romana.
	215. Construcción de las Termas de Caracalla en Roma.
	217. Macrino asesina a Caracalla y se proclama emperador con el apoyo de las legiones orientales.
	218. Macrino es asesinado por las tropas imperiales, que proclaman emperador a Heliogábalo, sobrino de Caracalla y sacerdote de Baal, culto solar de los sirios.
	219. Heliogábalo lleva a Roma la piedra meteórica de Baal y hace del culto sirio la religión oficial.
	222. Heliogábalo y su madre Julia

	Bassiana son asesinados por la guardia pretoriana. Alejandro Severo es el nuevo emperador.
232. Se desplaza a Alejandría a estudiar filosofía. Descubre a Amonio Saccas, de quien será discípulo durante once años.	**232**. Nacimiento de Porfirio en Tiro (actual Líbano).
	235. Las tropas asesinan al emperador Alejandro.
	238. Gordiano III es proclamado emperador con el favor de los prétores.
	240. Doctrina del maniqueísmo de Mani en Babilobia.
	242. Muere Amonio Saccas, maestro alejandrino de Plotino y considerado iniciador del neoplatonismo.
243. Terminada su formación, se une a la comitiva de Gordiano III en su campaña contra los persas con el fin de estudiar *in situ* la sabiduría oriental.	
244. Su deseo se ve frustrado cuando Gordiano es asesinado por Filipo en Mesopotamia. Logra escapar a Antioquía, desde donde regresa a Alejandría para pactar con Erenio y Orígenes la no-revelación de las enseñanzas del difunto Amonio. Se dirige a Roma, donde funda su propia escuela. Siguen nueve años de enseñanza exclusivamente oral.	**244**. Gordiano es emboscado y asesinado por Filipo el Árabe, que se proclama emperador
246. Amelio llega a la escuela y se convierte en el fiel asistente de Plotino.	
	247. Celebración con motivo de los mil años de la fundación de Roma.
	250. Decio, nombrado emperador tras

	derrotar a Filipo, ordena la primera persecución de cristianos en todo el Imperio. Nacimiento de Jámblico, futuro discípulo de Porfirio y fundador de la escuela neoplatónica de Siria.
	251. Tras la muerte de Decio en batalla contra los godos, las tropas proclaman a Treboniano Galo como emperador.
253-263. La escuela florece y recibe alumnos de procedencia sociocultural diversa. Plotino escribe los primeros 21 tratados de los 54 que compondrán las *Enéadas*.	**253**. Emiliano es nombrado emperador por sus legiones, pero tras matar a Treboniano es él mismo asesinado. Las legiones de Germania proclaman emperador a Valeriano, que deja el Imperio occidental a cargo de su hijo Galieno.
	257. Edicto de Valeriano contra los cristianos. Se prohíbe el culto y las asambleas y se confiscan los bienes de la Iglesia.
	260. El persa Sapor derrota en Edesa (actual Turquía) a Valeriano, que muere en cautividad. Macriano y Quieto son proclamados emperadores por las tropas.
263-268. Llegada de Porfirio a la escuela, en la que permanece cinco años; recibe el encargo de editar los textos del maestro. Plotino redacta otros 24 tratados.	**263**. Galieno celebra el aniversario de su acceso al trono occidental con gran fasto en las decenalias de Roma.
268. Crisis existencial de Porfirio, que se marcha a Sicilia siguiendo el consejo de Plotino.	**268**. En una sangrienta conspiración de oficiales en Milán, Galieno es asesinado por Aureolo y este por Claudio, que deviene emperador.
	269. Amelio explica la doctrina de Plotino en su escuela de Apamea (Siria).
270. Muere a los 66 años en la finca de	**270**. Claudio muere por la peste y es

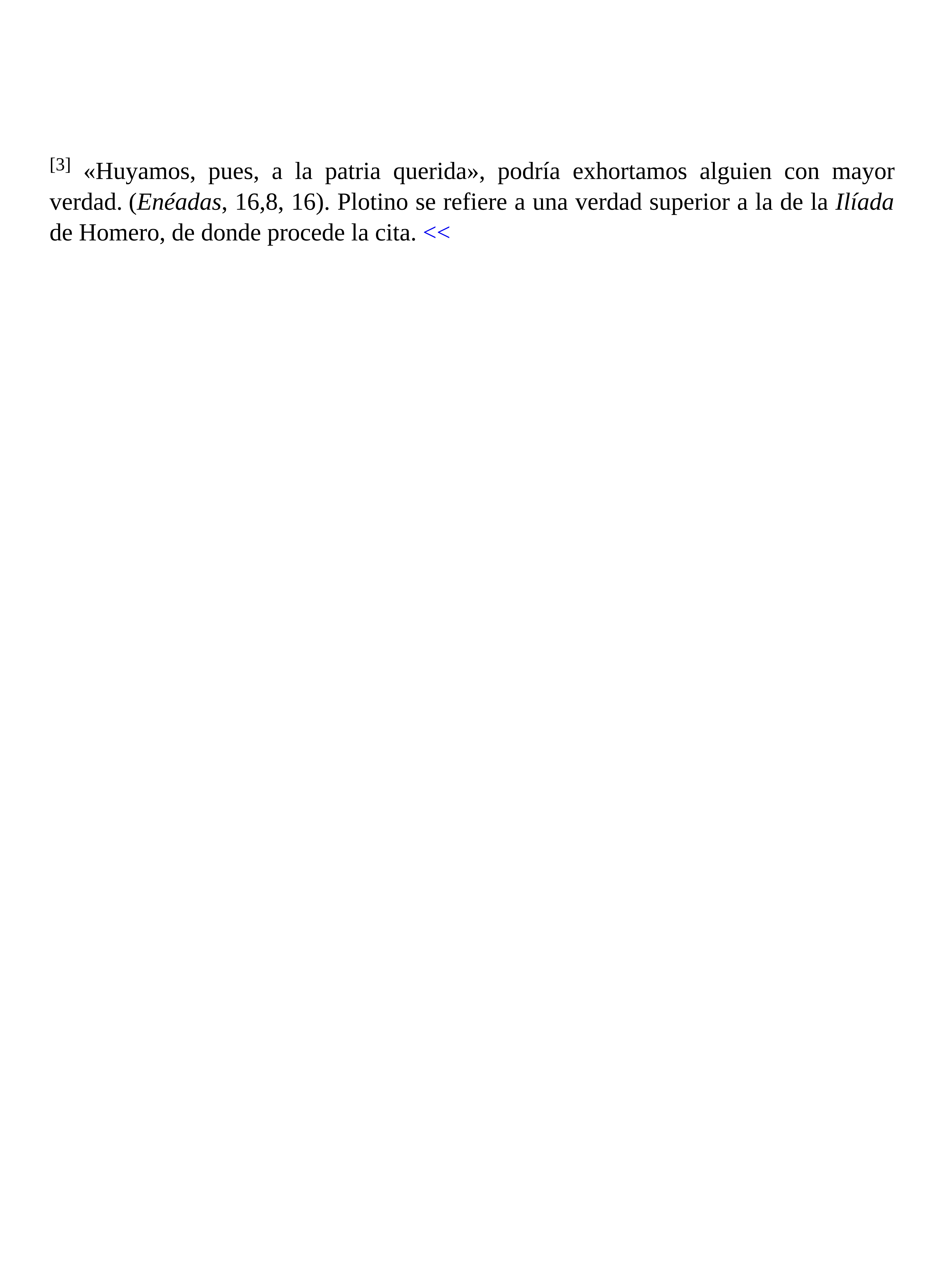
su amigo Zeto, en la Campania, acompañado de Eustoquio, su último discípulo.	sustituido por Aureliano, quien lidera una campaña victoriosa en los frentes occidental y oriental y restituye provisionalmente la unidad del imperio.
301. Porfirio cumple su palabra y edita y publica las *Enéadas*, a las que añade una *Vida de Plotino* a modo de introducción.	

Notas



[1] Todos los pasajes de las *Enéadas* son citados en la traducción castellana de Jesús Igal (Plotino, *Enéadas*, 3 volúmenes, Madrid, Gredos, 1992-1998). <<

[2] En el *Fedón* platónico (99 d), Sócrates denomina «segunda navegación» al período posterior a la crisis vital que le hace abandonar sus preocupaciones juveniles en torno a la filosofía de la naturaleza (aspecto sensible y cambiante de las cosas) por el análisis de los discursos (aspecto racional e inteligible de las mismas). <<



[3] «Huyamos, pues, a la patria querida», podría exhortamos alguien con mayor verdad. (*Enéadas*, 16,8, 16). Plotino se refiere a una verdad superior a la de la *Ilíada* de Homero, de donde procede la cita. <<

[4] *Enéadas* VI 9,9,34-38. <<



[5] Este tema aparece aludido por Platón fundamentalmente en *Teeteto* 176 a-b; *Banquete* 211 b - 212 a; *República* 514 a - 521 b; *Fedro* 246d - 248 c. <<

[6] «Es necesario huir de (este mundo) hacia allá con la mayor celeridad y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con justicia y con piedad» (Platón, *Teeteto*, 176 a-b). <<

[7] Porfirio, *Vida de Plotino* (en adelante VP), 10, 33-38 (trad. Cast. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1992). <<

[8] Asclepio, 23b. <<

[9] VP, 1 <<

[10] VP, 10. <<

[11] VP, 10. <<

[12] Sobre este tema, véase Vernant, J-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 2011. <<

[13] Timeo, 22 b. <<

[14] VP, 23. <<

[15] Ep. 133. <<

[16] VP, 21. <<

[17] Bréhier, É., *La philosophie de Plotin*, Paris, J. Vrin, 1999. <<

[18] VP, 21 <<

[19] Véase Jesús Igal, Introducción a *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1992, p. 21. <<

[20] VP. 9. <<

[21] VP. 2,25-27 <<

[22] Citado por Eusebio, *Praeparatio evangélica*, XI 3,28. <<

[23] VI, 25 (trad. cast Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007). <<

[24] En griego, *eidos* significa «visión», en el sentido de una instantánea privilegiada que captura un fenómeno en su esencia (como una escultura antigua o una pose de danza clásica). Platón juega a menudo con el grupo semántico del sol y la luminosidad para referirse a las Ideas, que, como la vista, permiten ver a distancia e inmediatamente, aunque en este caso no lo sensible, sino lo inteligible. <<

[25] A diferencia de sofistas como Protágoras («el hombre es la medida de todas las cosas»). Platón no es un «relativista»: cree que los humanos se equivocan con frecuencia, razón por la cual les exige darse leyes que sean mejores que ellos mismos y limiten la democracia, lo cual se consigue orientando la razón hacia las Ideas. Sin embargo, tampoco es un «absolutista»: por más que la razón se oriente en la dirección adecuada (la de lo permanente y estable), haría falta un tiempo infinito, del que no disponemos, para elaborar leyes perfectas y evitar el error de juicio. Por eso el espacio y el tiempo (la práctica) siguen desempeñando en él un papel crucial. Este es su «racionalismo». <<

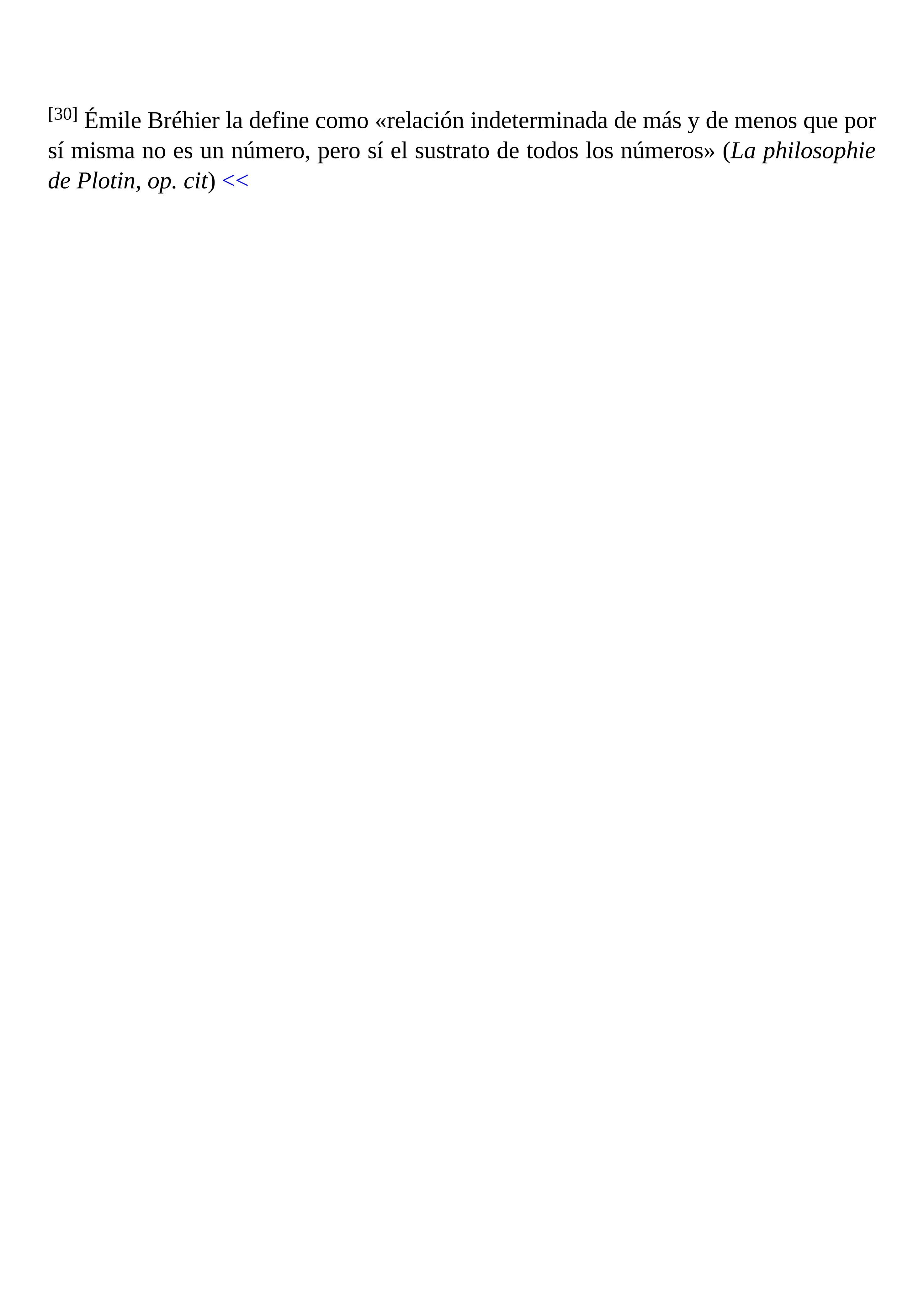


[26] En griego, tanto «acción» como «uso» se dicen igual: *khrésis* (término preferido por Platón) o *práxis* (empleado por Aristóteles). <<

[27] Recordemos que Aristóteles define la *materia* por la «potencia», términos que son prácticamente sinónimos en su filosofía Para llegar a ser algo definido, la materia exige una *forma*, como la potencia exige pasar al *acto* para consolidar un cambio real. El mundo natural se define precisamente por esta mezcla de materia y forma: las cosas no dejan de moverse y de reproducirse porque la potencia sigue latente en ellas (nunca están «completas» o «realizadas»), aunque pueden ser estudiadas científicamente en la medida en que esa potencia *tiende* a actualizarse (si no lo hiciera, sería *impotencia*) <<

[28] En el primer relato del *Timeo* (30 a), se dice que el Demiurgo «tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que este es en todo sentido mejor que aquel» (mirando a la Idea de Bien, modeló la materia). Ya en el segundo relato, se precisa esta operación con la introducción de un receptáculo (*khôra*) como término intermedio entre el modelo y la copia. La *khôra* es como la mesa de trabajo del artesano, y corresponde a una materia indeterminada pero, a la vez, receptiva, que constituye la base del mundo sensible: menos que una Idea, pero más que una cosa. <<

[29] Véase *Fedro*, 265 c-d. <<



[30] Émile Bréhier la define como «relación indeterminada de más y de menos que por sí misma no es un número, pero sí el sustrato de todos los números» (*La philosophie de Plotin*, *op. cit*) <<

[31] Platón, *Fedro*, 279 b. <<

[32] *Pro* indica «hacia adelante»; *odos* es «camino». <<

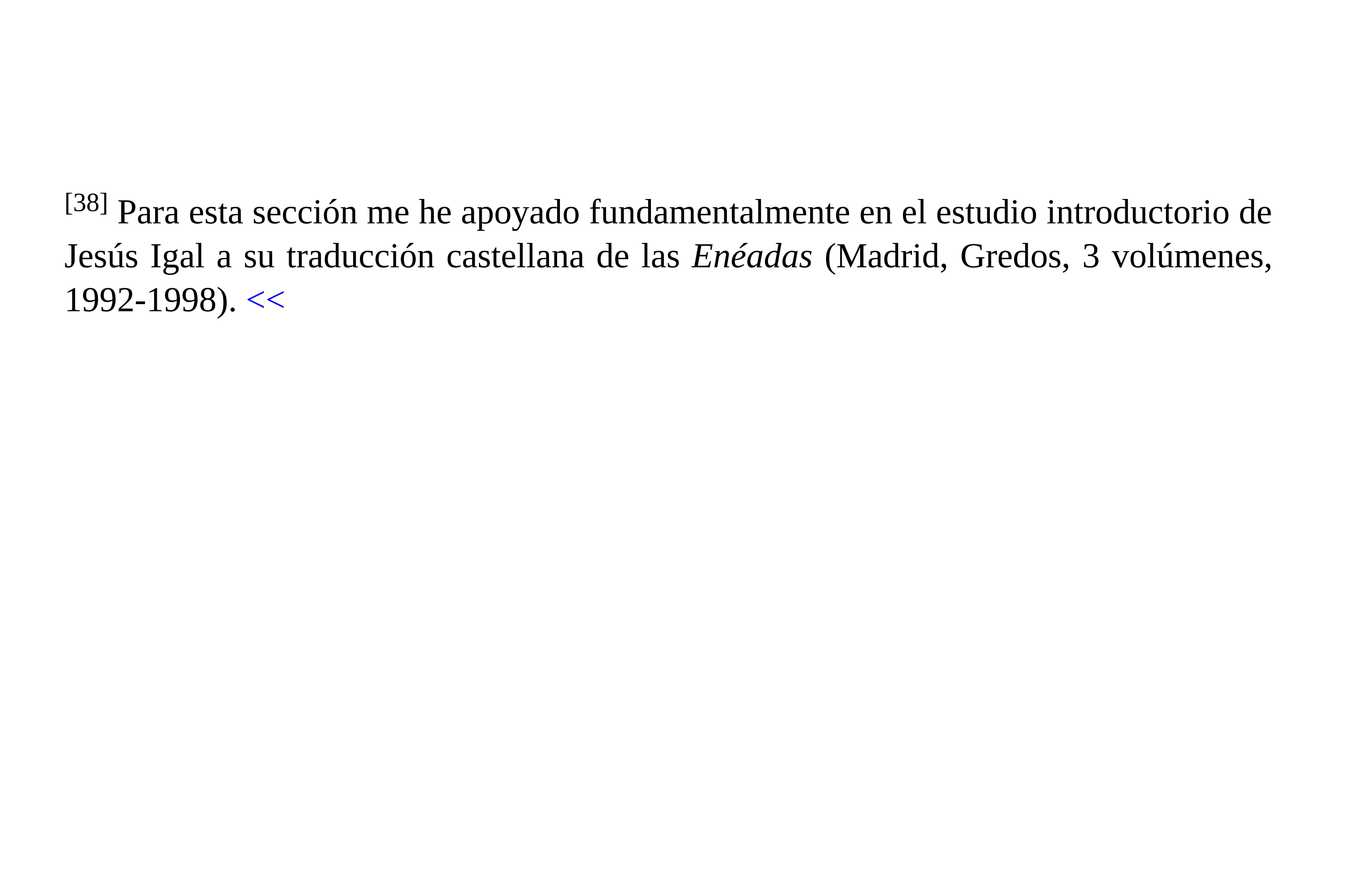
[33] Esta amistad, aludida en el *Timeo* (32c) evoca al presocrático Empédocles, para quien la amistad (*philia*) es la fuerza que vincula los elementos discordantes del universo. <<

[34] Los estoicos, en efecto, habían recurrido a un principio activo corpóreo e inmanente al mundo (el fuego primordial) que sería el responsable último de la estructura y la consistencia de las cosas. En el apogeo de cada ciclo cósmico, en el momento de máxima interposesión de los seres (allí donde todo marchara con un mismo latido), esta «alma del mundo» se identificaría con Dios mismo. <<

[35] *Enéadas*, III 8,10,5-14. <<

[36] En, 17, 1. <<

[37] En, I 8,7. <<



[38] Para esta sección me he apoyado fundamentalmente en el estudio introductorio de Jesús Igal a su traducción castellana de las *Enéadas* (Madrid, Gredos, 3 volúmenes, 1992-1998). <<

[39] En, V 1,6. <<

[40] En, VI. 7. 15. <<

[41] *En, V* 1,6,50. <<

[42] En, VI8,20. <<

[43] En, 17 1. <<

[44] En, VI 8, 20. <<

[45] En., VI 7,15. <<

[46] Véase Igal, J, *op. cit*. <<

[47] Ahora bien, como tampoco puede haber surgido de la nada, como vimos antes, entonces Plotino ha de decir que emana «de su potencia» (V 5,5, 23) o sobreabundancia. <<

[48] En, III 9,2; V 9,8; VI 9,5. <<

[49] En., V 3, 15, 26. <<

[50] En, V 3, 12, 45. <<

[51] En, IV 7,13. <<



[52] Para este apartado, me he apoyado en A. Pigler, *Le vocabulaire de Plotin*, París, Ellipses, 2015. <<

[53] *Prometeo encadenado* es el título de una tragedia clásica de Esquilo. En ella, el titán que da nombre a la obra osa desafiar a Zeus y entrega a los mortales la mejor parte de cada sacrificio, dejando la peor para los dioses. Cuando Zeus se entera de este intento de inversión del orden cósmico, envía a sus sicarios Bía y Cratos a que lo castiguen manteniéndolo eternamente atado a una roca. <<

[54] En, III 8,5. <<

[55] 55 En, III 9,2: «ella está todavía en su lugar propio en la región intermedia; pero lanza de nuevo una mirada sobre la imagen; por este segundo golpe de vista, le da una forma y, contenta, desciende hacia ella». <<



[56] En este párrafo, como en toda la sección del problema de la individuación, me he inspirado en Henri Bergson, *Cours sur Plotin*, en *Cours IV*, París, PUF, 2000. <<

[57] Véase En, V 8,12,11-26. <<

[58] En, V8,11. <<

[59] *Op. cit*, pág. 75. <<

[60] En, III 2,2,15-24. <<

[61] En, III 2,9,1-4. <<

[62] *En*, VI 5,12. <<

[63] Los textos aludidos son *República*, 518c; *Fedro*, 246a y ss.; *Banquete*, 211 b y ss.; *Teeteto*, 176 a. <<

[64] En., 13,2 <<

[65] 244 e - 245 a. <<

[66] 71 e- 72 a. <<

[67] En, VI 9,3,27. <<

[68] En, VI9,11,51; VI 7,34,7-8; I 6,7,9. <<

[69] Véase Igal, J, *op. cit*. <<

[70] En, VI5,7 <<



[71] Hadot, P, «Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin», *Journal de psychologie nórmale et pathologique*, 01/1970. <<

[72] Fr. 384, citado por Giorgio Colli (La *sabiduría griega*, I, Madrid, Trotta, 2008, p. 125). <<

[73] Véase P. García Castillo, *Plotino*, Madrid, Del Orto, 2001. <<